الثقافة العربيــة

في الأندلــــس

بالتعاون مع قسم الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعة دمشق دعا معهد (ثربانتس) بدمشق إلى حضور أيام الفلسفة في الأندلس، في شهر آذار عام ١٩٩٧ وشارك في هذه الأيام الدكتور يوسف سلامة بمحاضرة عن مفهوم التوحد عند ابن باجة والكشف عن استمرارية هذا المفهوم عند الفارابي داخل الفلسفة الأندلسية. وتحدث د. طيب تيزيني تحت عنوان: الفلسفة العربية: إشكالية ونقد.

أما الدكتور أحمد برقاوي، فكانت محاضرته حول مقاربة ابن رشد في محاولته التوفيق بين الحقيقة والشريعة.

وكانت محاضرة د. محمود الخضرا بعنوان: دلالة ابن عربي في تفكيره الصوفي عن مذهب وحدة الوجود.

وتبعت المحاضرات طاولة مستديرة استهلها الدكتور غسان فنيانوس، فألقى مداخلة مكتوبة عن تأثير العرب في نهضة الفكر الغربي..

ثم دارت مناقشات بين السادة الباحثين ننشر ملخصاً عنها.

.. وخلال ثلاثة أيام من شهر تموز ١٩٩٧، أقام معهد ثربانتس بالتعاون مع مستشارية الثقافة والتربية في إقليم مرسية في إسبانيا، في القاعة الشامية بالمتحف الوطني– دمشق ندوة دولية عنوانها "تراث محيي الدين بن عربي المولود في مرسية بالأندلس عام ١١٦٥م والمتوفى في دمشق عام ١٢٤٠م وشارك في هذه

الندوة عدد من الدكاترة والأساتذة الباحثين من سورية ولبنان وإسبانيا وبريطانيا، واختتمت بمائدة مستديرة للحوار بين أساتذة مختصين.. وبعض الضيوف المحاضرين.

وتنشر مجلة (التراث العربي) ملخصاً ضافياً حول الندوة المذكورة.

.. وقد رأينا أن نلحق بهذا العدد دراسات, مما أتى على "هامش (أيام الفلسفة في الأندلس):

– الأندلس الإسلامي في قصائد لوركا الأولى. للدكتورة ناديا ظافر شعبان.

– مصارعة الثيران في الأندلس إبان الحكم الإسلامي – للدكتور صلاح جرار.

إضافة إلى دراسة لرئيس تحرير "التراث العربي" تطرح موضوعاً قديماً–جديداً للبحث، وتدور حول فكرة أن العرب لم يغزوا الأندلس..

"التراث العربي"

□□

العــرب..

لـــم يغـــزوا الأندلـــس

نــصـر الــديـن الـبـحـرة

هنالك رأيان بين المؤرخين حول بداية العصور الحديثة. الفريق الأول يذهب، إلى أن سقوط القسطنطينية- استانبول الحالية، أو الآستانة كما كانت تدعى في مطالع القرن العشرين- بيد محمد الفاتح عام ١٤٥٣ هو بداية هذه العصور. في حين يذهب الفريق الثاني إلى أن اكتشاف أميركا في ربيع عام ١٤٩٢ على يد كريستوف كولومبوس هو مبتدأ العصور الحديثة.

اللافت للنظر في هذه الأثناء أن السنة نفسها ١٤٩٢ شهدت سقوط آخر حصن للعرب في الأندلس -إسبانيا- وقيام آخر ملوك غرناطة "أبي عبد الله الصغير" يوم الثاني من شباط ١٤٩٢ بتسليم مفاتيحها إلى الملكين الإسبانيين فرديناند، ملك الأراغون، وإيزابيلا، ملكة قشتالة، واللذين كانا قد تزوجا قبل ثلاث وعشرين سنة، عام ١٤٦٩.

.. وبعد ستة أشهر تقريباً وافق فرديناند وإيزابيلا، على تمويل رحلة كولومبوس التي أرادت اكتشاف طريق جديد للهند وتجارتها، عن طريق الغرب، مادامت فكرة كروية الأرض قد وقفت على قدميها، بعد أن ظلت الكنيسة الكاثوليكية تحاربها سنوات طويلة.

وانطلقت سفن كولوموس الثلاث: "سانتا ماريا" و"لابينتا" و"لانينا" في الثالث من آب "أوغسطوس" عام ١٤٩٢.. لتكشف نظرياً طريقاً جديداً للهند، وفعلياً: أميركا.

ولابد من الإشارة هنا، إلى أن البحارة الذين كانوا على متن السفن الثلاث استُقدموا جميعاً من السجون الإسبانية، ومُنحوا الحرية لقاء اشتراكهم في هذه المغامرة التي تردّد معظم "الأحرار" عن المشاركة فيها...

..في خريف عام ١٩٩٢، احتفل في اسبانيا والولايات المتحدة، بمرور خمسة قرون على اكتشاف قارة أميركا. وقد تحدث الرئيس الكوبي الدكتور فيدل كاسترو في هذه المناسبة، فقال في

١٢/١٠/١٩٩٢: "إن رحلة كريستوف كولومبوس إلى العالم الجديد قبل خمسمئةعام لم تكن استكشافية، بل كانت تدفقاً أوروبياً عنيفاً إلى أميركا". وقال أيضاً: "إن الهدف من تلك الرحلة، كان فرض ثقافة على ثقافة أخرى، وتحطيم أمم بواسطة تكنولوجيا عسكرية أكثر تطوراً."

الهنود بعد خمسمئة سنة

.. وكان عدد من المدن الأميركية الكبيرة، قد شهد في اليوم نفسه: الاثنين ١٢ تشرين الأول ١٩٩٢ تظاهرات مختلفة احتجاجاً على عمليات إبادة سكان أميركا الأصليين: الهنود الحمر، وتدمير ثقافاتهم. بينما مدينة كولومبوس في ولاية أوهايو، وقد أقيم فيها قدّاس نظمته مجموعات ممن تبقى من الهنود الحمر، إحياء لذكرى "ضحايا الاستعمار الأوروبي". وفي شيكاغو صبّ الهنود الحمر، صباغاً أحمر في نهر شيكاغو. وقال "أورن ليونز" زعيم إحدى قبائل الهنود الحمر "أونوداغا" وهو أستاذ الدراسات الأميركية في جامعة نيويورك الرسمية: إن الديمقراطية لم تأت مع "لانينا" و"لابينتا" و"سانتا ماريا". وأضاف: إن الهنود سُلبوا القسم الأكبر من أراضيهم وقضي على ثقافتهم تقريباً. والآن بعد خمسمئة عام فإنهم بين الأكثر فقراً.. من الأميركيين.

وكان طبيعياً أن يشارك هنود أميركا الوسطى في مهرجان الغضب فقال البرتوميجر الأمين العام لرابطة الهنود في بناما: "إن فقرنا المدقع وسوء التغذية الذي نعاني منه، والأمية، ثمار قمع بدأ عام ١٤٩٢

وقالت ريغو برتامنشو، زعيمة إحدى مجموعات الهنود الحمر، وهي مرشحة لنيل جائزة نوبل للسلام: إن شعبها ضحية لحملة أوروبية أميركية، تجاهلت حضارتي المايا والأزتيك اللتين ازدهرتا قبل وصول كولومبوس.

.. ودعت منظمة العفو الدولية إلى وقف ما أسمته انتشار قتل السكان الأصليين وإساءة معاملتهم. وأشارت في تقريرها الذي نشرته في "مكسيكوستي" إلى قيام جنود وفرق موت وثوار، وقضاة فاسدين، بخرق صارخ لحقوق الإنسان في الأميركيتين. وقالت: "ربما يكون القتل الجماعي للسكان الأصليين قد خف عما كان عليه، قبل خمسمئة عام، لكنه.. لم يتوقف.".

الصورة في الأندلس

.. هذه إذن هي الصورة التي رسمها مبعوثو فرديناند وإيزابيلا، منذ أن نزل بحارة كولومبوس، بعد مغادرتهم إسبانيا بشهرين.. على الطرف الآخر من المحيط الأطلسي في "سان سلفادور".. ثم "كوبا" ثم "سانت دومينغو".

.. فكيف كانت الصورة في الأندلس التي آل أمرها إلى هذين الملكين المتعصبَين؟ بالأصح ماذا كانت الصورة العربية، عبر القرون الثمانية، التي عاشها العرب في الأندلس؟ .. وهل دخل العرب،

إلى تلك البلاد فاتحين، أم مستعمرين؟ وما الذي جعل ممالكهم وإماراتهم تتساقط تباعاً واحدة بعد الأخرى: طليطلة عام ١٠٨٥. سرقسطة عام ١١١٨ قرطبة عام ١٢٣٦. بلنسية عام ١٢٣٨. إشبيلية عام ١٢٤٨. مالاقا ١٤٨٧ بسطة عام ١٤٨٩.. وأخيراً غرناطة عام ١٤٩٢م؟

.. في الشهر الأخير من عام ١٩٩٢ نشرت مجلة "أدب ونقد" القاهرية التي يصدرها حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي في مصر، ملفاً ضافياً، بمناسبة مرور خمسمئة عام على خروج العرب من الأندلس. استهلته رئيسة التحرير السيدة فريدة النقاش، الكاتبة المناضلة التي نحترمها بمقالة عنوانها "نحن لا نبكي على الأطلال" قالت فيها:

"بالرغم من كل ما أنجزه العرب والمسلمون في إسبانيا، فقد كانوا مستعمرين دام استيطانهم ثمانية قرون. ونحن لا نشعر بأي ألم إذ نقول بخروج الاستعمار العربي من إسبانيا. فهذه الحقيقة شيء، وكل الحقائق الأخرى.. شيء آخر".

معنى الأندلس: النهضة العلمية

.. ثم لم تلبث أن ذكرت بين الحقائق الأخرى "الإنجاز الثقافي والحضاري الضخم للعرب في إسبانيا"

.. ثم استطردت قائلة، بعد سطور قليلة:

"ويقر المؤرخون والمستشرقون أن سكان إسبانيا الأصليين قد انتصروا للمسلمين عند الفتح لأنهم أغاثوهم من ظلم "القوط" المسيطرين حينذاك، والذين اتسم حكمهم بالهمجية والاستبداد".

.. واستشهدت بقول المستشرق الإسباني "خوان فيرنيت": إن معنى الأندلس يبقى هو النهضة العلمية لأوروبا، وأصل العلم الحديث.

.. في العدد نفسه من مجلة "أدب ونقد" عرض كاتب آخر هو حلمي سالم كتاب المفكر الفرنسي روجيه غارودي "الإسلام في الغرب" أو: قرطبة عاصمة الروح. وفي هذا الكتاب يذهب غارودي إلى أن دخول الإسلام شبه الجزيرة الإيبيرية وتغلغله فيها، لم يكن غزواً عسكرياً، فلقد كان المسلمون مخلصين للسكان الذين كانوا يرزحون تحت عبء الاضطهاد والتنكيل.".

.. وحول هذه المسألة يتحدث الدكتور شاكر مصطفى في كتابه "الأندلس في التاريخ" عمن يسميهم: المسلمين الجدد من الإسبان, فيقول: "وجمهرتهم من الفلاحين أقنان الأرض، ومن العبيد المعتقين. ولم يكن إسلام بعض منهم صحيحاً، لكن الإسلام، كان يحررهم من العبودية. وقد أصبح هؤلاء أكثرية السكان، وهو يسمي هؤلاء: المولّدين Moladies.

ويستطرد الدكتور مصطفى، مشيراً إلى من يدعوهم: جيل المستعربين: "Les Mozarabes" أولئك الذين "لم يعتنقوا الإسلام، ولكن تألق الحضارة الإسلامية فتنهم، فاستعربوا لغة ولباساً وعادات. وصار حديثهم بالعربية مجال تظرف وتميز.".

غارودي: في الأندلس صراع عقائدي

... ويثير غارودي، أمراً في منتهى الأهمية، يلتقي على متنه مع المؤرخ الإسباني المعاصر الدكتور إغناسيو أولاغي في كتابه "العرب لم يغزوا إسبانيا."(*) وقد نشره في لندن معرباً رياض الريس عام ١٩٩١، بعد أن ترجمه إسماعيل الأمين.

يرى غارودي أن الأندلس كان فيها صراع أهلي بين المسيحيين التقليديين، أهل عقيدة "التثليث: الأب والابن والروح القدس" والمسحيين الموحدين الذين كانوا يسمَّون "المهرطقين"، فيقول: لم ينتصر الإسلام في إسبانيا عن طريق غزو عسكري، بل، بواسطة تحول ثقافي. ويتميز هذا التحول بتطعيم الإسلام بنسخة من المسيحية الآريوسية، التوحيدية المنفتحة المواجهة للمسيحية التثليثية. ويتضح لنا هذا التطعيم إذا عرفنا أن المجادلين المسيحيين في الغرب كانوا يعتبرون الإسلام مساوقاً للهرطقة الآريوسية. بل.. إن بعضهم يتهم محمداً (ص) بعقد محاورات مع راهب آريوسي. وبذا استطاع أن يقتبس عقيدته.

وآريوس Arius هذا هو راهب ولد في الإسكندرية عام ٢٨٠م وتوفي ٣٣٦، وهو صاحب فرقة دينية -تعدّ هرطقية- تقول إن الابن (المسيح) غير مساوٍ للأب (الله) في الجوهر.

.. أما "اغناسيو أولاغي" فإنه يقتحم موضوعه اقتحاماً، من خلال فرضية مستحيلة لا يؤمن هو بها: "اجتاح الألمان أوروبا الشرقية وفرضوا الماركسية" ثم ينتهي منها إلى مايلي:

"بالنسبة إلى المعاصرين الذين شاركوا في احتفالات الثورة الروسية عام ١٩١٧، فإن هذه الفرضية تبدو مضحكة، لكننا أقل إضحاكاً من فرضية أخرى مقبولة عالمياً، هي أن العرب اجتاحوا شبه جزيرة إيبيريا وفرضوا الإسلام. ذلك لأن الألمان اجتاحوا روسيا فعلاً، بينما لم يدخل أي جيش عربي إسبانيا!.."

.. ويتابع قائلاً إن المؤرخين التقليديين اعتقدوا أن في إمكانهم التأكيد على أن الحضارة العربية الإسلامية، قد فرضت على إسبانيا بالسلاح. لقد كانت المسيحية في إيبيريا في نهاية القرن السابع في حالة انحلال كامل، خاصة بعد قرن سيطرت فيه "الآريوسية" كديانة إسمية في دولة مزدهرة. وقد أشعل الأمراء المسيحيون الرجعيون من متدينين وعلمانيين، حرباً استمرت ثلاثة أرباع القرن، وانتهت بانتصار "الآريوسيين" الذين تابعوا تطورهم في سياق منطقي واضح وأصبحوا مسلمين.

السجال العسكري.... أم اللاهوتي والسياسي؟

إن المؤرخ الإسباني يرى من الضروري إعادة دراسة الانتشار الإسلامي منذ البداية، فهل تم هذا الانتشار عبر السجال العسكري أم اللاهوتي والسياسي، أم كليهما معاً؟ وما حجم الدور الفعلي لكل

(*) العنوان الأصلي للكتاب: "الثورة الإسلامية في الغرب" وقد صدر بالإسبانية في برشلونة عام ١٩٧٤.

منهما؟!

يتساءل إغناسيو أولاغي..: ألا يمكن بدلاً من فتوحات عسكرية "مستحيلة" أن يكون انتشار الدعوة الإسلامية في إيبيريا وغيرها، قد جاء ثمرة حركات اجتماعية وفكرية داخلية تبنت الدعوة وساعدتها؟

وهو يرى إن ثمة إجماعاً بين المؤرخين، من عرب ولاتين، متقدمين كانوا أو متأخرين، على أن عدد المسلمين الذين دخلوا إسبانيا بلغ سبعة آلاف على أقل تقدير، واثني عشر ألفاً على أبعد تقدير. كذلك يجمعون على أن معظمهم كان من البربر الذين كانوا قد اعتنقوا الإسلام لتوّهم، ولم يكونوا قد تعلموا العربية بعد. فكيف تمكن بضعة آلاف من السيطرة على عشرة ملايين "آريوسي" ومسيحي كانوا يعيشون حينذاك في أهم مدن العالم ازدهاراً؟

إن المؤرخ الإسباني يرى أن خرافة غزو العرب إسبانيا، تعود إلى عدم وجود معلومات وافية عن الفترة التي قيل أن الغزو حدث فيها، أي مطلع القرن الثامن الميلادي. وعندما فطن المهتمون، بعد زمن طويل، إلى هذه المسألة، راح كل فريق يخترع الوقائع التي تناسبه.

.. غير أن المؤرخ العربي السوري الدكتور شاكر مصطفى، يطرح في كتابه "الأندلس في التاريخ" ملاحظات هي في منتهى الأهمية والخطورة حول هذه المسألة. فهو يتذكر ما فعله موسى بن نصير حين استدعى أحد قواده ويدعى "طريف بن مالك النخعي" وأرسله في مئة فارس وأربعمئة راجل (رمضان: ٩١هـ –تموز ٧١٠م) فنزل في الموضع الذي لايزال يعرف باسمه حتى اليوم "طريف". وأغار على الجزيرة الخضراء وعاد بالسبي والمال." وعند ذلك تبين موسى أن ردود فعل القوط أضعف من أن تقف لجيشه، وأن المقاومة لن تكون بالقدر الذي توحي به سعة المملكة القوطية، فأرسل عند ذلك بعثاً ثالثاً قاده مولاه طارق بن زياد." ويرى الدكتور مصطفى أن العدد المحدود الذي دخل به طارق إلى الأندلس، يؤكد أن الأمر لم يكن يعدو عند موسى محاولة أخرى للاستطلاع ومعرفة مدى المقاومة القوطية "بعد أن اطمأن تماماً إلى أنه.. لم يبق في البلاد من ينازعه داخلياً."

اخبار الأندلس: بعد مئة سنة من دخولها

.. إن أولاغي يعتقد أن أخبار فتح الأندلس بدئ بكتابتها بعد قرن من تاريخ حدوثها. وقد كتبت اعتماداً على بعض الروايات المصرية التي سمعها طلاب جاؤوا من الأندلس إلى القاهرة.. فسمعوا ما سمعوا عن الفتح المزعوم. وإذن، وبعد مئة سنة من دخول العرب إلى الأندلس، راح المسلمون يبالغون في وقائع الفتح إلى حد الأساطير. ولكن المسيحيين، في المقابل وجدوا أن خرافة الفتح تناسبهم لتفسير هذا التحول في إسبانيا.. نحو الإسلام. ولكن أي إسبانيا هذه التي تحولت؟ إنها إسبانيا "الآريوسية" الموحدة.

لقد كان بين الطلاب الأندلسيين العائدين من القاهرة "ابن حبيب"(*)" الذي وضع كتاباً في التاريخ ضمّنه المعلومات التي سمعها في شأن الغزو. وكان هذا الكتاب مفتاح كل ما بني بعد ذلك في مسألة اجتياح العرب إسبانيا. ولكي نأخذ فكرة عن أهمية هذا الكتاب، يذكرنا إغناسيو أولاغي، بما قاله المؤرخ الألماني "راينهارت دوزي" في كتابه "بحث في إسبانيا. تاريخها وأدبها في القرون الوسطى": "ألم يتكون لديك أيها القارئ انطباع بأنّ ما تقرأ لدى ابن حبيب هو أقرب إلى نصوص ألف ليلة وليلة". ولكن هذا لا يعني بالطبع أن "دوزي" لم يكن مقتنعاً بأن العرب غزوا أسبانيا.. بقيادة موسى بن نصير.

يقول أولاغي: لو تم غزو إيبريا عربياًسنة ٧١١م لكان كثير من المؤرخين الذين عاصروا تلك الفترة شهدوا على هذا الحدث الكبير. ولو فرضنا أن الحرب الأهلية أتلفت جميع الشهادات، لكان ينبغي أن تشير أخبار القرن التالي -يعني الثامن الميلادي- إلى هذا الحدث الكبير، ولو في نص واحد على الأقل. "وعندما يتعلق الأمر بغزو ما، فلا يمكن أن يكون دور الغزاة غامضاً، فالغزاة والمغزوون هنا متمايزون بشكل واضح. الغزاة من شعب غريب يحملون عادات ومفاهيم ثقافية تنتمي إلى حضارة أخرى يجهلها أبناء البلد المغزو. لكن.. لم يظهر شيء من هذا القبيل في مانعرفه من تلك الحقبة. أما الأخبار التي نقلها ابن حبيب وزملاؤه في القرن التالي عن رواة القاهرة، فلم تنتشر وتترسخ في الرأي العام إلا ثمرة جهود استمرت قروناً طويلة. وحتى.. بعد مئة سنة من نشر كتاب ابن حبيب، لم يقبل الرواة البربر الذين نقلوا معظم روايات الكتاب، النظرية، وقالوا إن غزو إسبانيا تم فعلاً.. ولكن من قبل المراكشيين(!) وكان يجب الانتظار حتى القرن الثاني عشر -الميلادي- لتتخذ الخرافة -خرافة الغزو- بنية متآلفة وغير متناقضة. أما.. في الجانب الآخر فقد أثار ظهور الحضارة العربية الإسلامية في إسبانيا عقدة لدى المسيحيين الغربيين. ويبدو أن الكنيسة الكاثوليكية قبلت هذه الخرافة في النهاية على مضض." ويمحص المؤرخ الإسباني مسألة عبور طارق بن زياد المضيق، بناء على رواية ابن حبيب بالطبع مشيراً في البداية إلى الصعوبات الجغرافية بقوله:

"للوصول إلى إيبيريا كان على العرب أن يجتازوا المضيق البحري الذي يفصل إفريقيا عن أوروبا. الجمل "سفينة الصحراء" الذي يسبب "دوار البحر" لمن يمتطيه دون خبرة. إنه سفينة صحراوية وليست بحرية. كذلك البربر، لم تكن لديهم سفن بحرية. حتى لو تزود العرب بالزوارق، فقد كان عليهم أن يجدوا الربابنة المهرة، خاصة أن مضيق جبل طارق الذي يصل ما بين البحر المتوسط الخالي من المدّ والجزر وبين الأطلسي، يشكل ممراً لتيارات قوية تسير في الاتجاهين، وتهزه على نحو دائم رياح عنيفة. إنه ممر خطير للغاية، ويعرف أنه مقبرة البواخر.".

(*) عبد الملك بن حبيب (١٧٤-٢٣٨هـ = ٧٩٠-٨٥٣م) أصله من طليطلة ولد في البيرة وسكن قرطبة. زار مصر ثم عاد إلى الأندلس فتوفي بقرطبة. كان عالماً بالتاريخ، من كتبه "استفتاح الأندلس" خير الدين الزركلي "الأعلام".

حكاية الزوارق الأربعة .. والغزو

ثم ينتقل أولاغي إلى التدقيق في جانب آخر من الموضوع حسب ما ورد في "أخبار مجموعة" المنسوب إلى ابن حبيب[*] قائلاً:

"أعار المدعو أوليان- يوليان- العرب أربعة زوارق، لا يزيد الحد الأقصى لحمولة الزورق الواحد عن خمسين رجلاً إضافة إلى البحارة، ويحتاج طارق في هذه الحالة، لنقل جيشه إلى خمس وثلاثين رحلة، أي: سبعين يوماً.. تقريباً. ذاك أن هذا النوع من الزوارق يحتاج، على الأقل إلى يوم واحد ليقطع المسافة، وإذا حسبنا الأسابيع ذات الطقس الرديء، التي تتوقف فيها الرحلات، بلغت هذه المدة ثلاثة أشهر، ولا يمكن أن يتم إبحار كهذا، إلا إذا استطاع النازلون على شواطئ إسبانيا النجاة من مجزرة".

يستطرد المؤرخ الإسباني في الاتجاه نفسه فيقول:

"ينبغي القيام بمئة رحلة على الأقل، لنقل رجال طارق السبعة آلاف في ظروف عادية وشعب بحريّ وحده، من مثل أبناء مدينة قادش Cadés، على نحو أساسي يستطيع أن ينجز مثل هذه العملية. خاصة أن شعب هذه المدينة وهي ساحلية تقع جنوب إسبانيا- كان يقوم برحلات إلى انكلترا منذ الألف الثالث قبل الميلاد بحثاً عن القصدير. فضلاً عن أن بحارة قادش تمكنوا من الإبحار بمحاذاة شاطئ إفريقيا الغربي. وربما توصلوا إلى الدوران حول إفريقيا."

يضيف أولاغي "أن هؤلاء البحارة هم الذين ساعدوا "الفاندال Les Vandales" الجرمان على الانتقال في الاتجاه المعاكس. وبعد مرحلة من الانحطاط البحري كان بحارة قادش مازالوا قادرين، في أوائل القرن الثامن، على امتلاك زوارق تستطيع نقل الجيوش. والسؤال هو: لماذا أدّى هؤلاء الأندلسيون هذه الخدمة إلى الذين جاؤوا لإخضاعهم. فلو سلّمنا أن "طارق" خدع الإيبيريين ونجح في إخفاء نواياه، فلماذا ساعد هؤلاء البحارة موسى بن نصير في نقل الدعم لطارق بعد بضعة أشهر؟!".

وفي المقابل يقول الدكتور شاكر مصطفى إن المؤرخين يتحدثون عن إحراق السفن التي جاء طارق عليها ليقطع أملهم في العودة، أو ليجعل العرب الذين لا يثقون به، يؤمنون أنه جعل نفسه والبربر الذين معه أمام مصير واحد.

رواية تشبه الخيال المسرحي

إنه رأى أن الشكوك تحوم حول هذه الرواية كلها التي تشبه الخيال المسرحي، فقصة إحراق المراكب إنما رواها أول من رواها الإدريسي في "نزهة المشتاق" وابن الكردبوس، وهما من القرن

[*] يرى المستشرق الهولاندي راينهارد دوزي Reinhard Dozy أنه في الحقيقة نصوص كتبها تلميذ ابن حبيب ابن أبي الرقة الذي مزج معارف أستاذه بمعارفه الخاصة.

الهجري السادس، ثم رواها "الحميري" صاحب: أرض المعطار" بعدهم.. فلماذا لم يذكرها المؤرخون السابقون على مدى خمسة قرون سابقة؟ والعملية نفسها، تروى عن عدد من القواد الذين سبقوا طارقاً، ومنهم كما يذكر الدكتور مصطفى: "أرياط الحبشي" الذي عبر البحر إلى اليمن، والقائد الفارسي الذي رافق سيف بن ذي يزن إلى اليمن و"أسد بن الفرات" فاتح صقلية إلخ. "ولماذا يحرق طارق السفن ولا يأمرها بالعودة إلى ساحل المغرب؟" "وكيف يحرق أسطولاً لا يملكه؟!"

.. أما قصة خطبة طارق بن زياد فهي قصة أخرى. وهي التي تنسب إليه وفيها يقول: "أيها الناس، أين المفر؟! البحر من ورائكم، والعدو أمامكم، وليس لكم والله إلا الصدق والصبر. واعلموا أنكم في هذه الجزيرة، أضيع من الأيتام في مأدبة اللئام. وقد استقبلكم العدو بجيشه وأسلحته، وأقواته موفورة، وأنتم لا وزر لكم إلا سيوفكم، ولا قوت إلا ما تستخلصونه من عدوكم...".

.. يقول د. شاكر مصطفى: إنها بليغة جميلة شائعة، ولكن الشكوك تحف بها بدورها. فمن أين لابن زياد هذه البلاغة؟ وكيف يخاطب جنداً كانوا في جمهرتهم من البربر الذين لا يفقهون العربية؟!

.. على كل حال؛ فإنه لا ينفي قصة الخطبة نهائياً، ويرجح أنها كانت خليطاً من العربية والبربرية.. إلا أن "الرواية شذبت الخطاب وأعطته الصيغة البلاغية" غير أن ما يلفت النظر، بعد دخول طارق الأندلس، وبعده موسى بن نصير هو الطريقة التي رويت فيها أنباء تساقط المدن الإسبانية، واحدة بعد أخرى، على ضخامة بعضها، ومناعة بعضها الآخر.. وهذا هو الأمر الذي أثار اهتمام المؤرخ الإسباني.. ووجده جديراً بالتفنيد.

يعرض أبو العباس المقري أخبار فتوح هذه المدن في كتابه "نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب" بما يدعم وجهة نظر "أولاغي"، لكن رواياته مشوبة بما يتميز به كثير من كتب التاريخ القديم، من افتقار إلى التدقيق والنخل في نقل الأخبار، ونقدها، في حيث لا يتناقض الخبر وذاته، أو.. يتعارض موضوعياً ومبادئ العقل. ولذلك فإنه أورد أخباراً لا يمكن أن تكون مقبولة كغزو "قرطبة" في سبعمئة فارس، -وإن يكن هذا الخبر في ذاته مما يعزز الفكرة العامة عند "أولاغي" حول نفي غزو العرب الأندلس- علماً أنه أي: المقري هو نفسه قد تحدث عن سور قرطبة الحصين العالي، وكحكاية فتح موسى بن نصير مدينة "ماردة"، وهذا ما لفت نظر المؤرخ الإسباني المعاصر، فنقده بذكاء.

يقول المقري عن مدينة ماردة: "كانت أيضاً دار مملكة لبعض ملوك الأندلس في سالف الدهر، وهي ذات عز ومنعة. وفيها آثار وقصور ومصانع وكنائس جليلة القدر فائقة الوصف، فحاصرها أيضاً. وكان في أهلها منعة شديدة وبأس عظيم فنالوا من المسلمين دفعات وآذوهم. وعمل موسى دبابة دب المسلمون تحتها إلى برج من أبراج سورها جعلوا ينقبونه."

ماردة وموسى والخضاب... المرعب

.. ولكن هذه الحيلة لم تنفع المسلمين واستشهد بعضهم كما يقول المقري. وعندئذ فكر موسى بن نصير على نحو آخر.. لقد أراد أن يتفاوض مع أهل ماردة، وأن يوقع الرعب في قلوبهم على نحو فريد.. هو التلاعب بلون شعره، بواسطة صبغة أو تخضيبه "واحتال في توهيمهم في نفسه، فدخلوا عليه أول يوم فإذا هو أبيض الرأس واللحية لمّا نصل خضابه -أي: زال أثر الصبغة وظهر الشيب- فلم يتفق لهم معه أمر. وعاودوه قبل الفطر بيوم فإذا هو قد قنأ لحيته -أي صبغها- فجاءت كضرام عرفج -أي: حمراء كشجر عرفج سريع الالتهاب- فعجبوا من ذلك. وعاودوه يوم الفطر، فإذا هو قد سوّد لحيته فازداد تعجبهم منه، وكانوا لا يعرفون الخضاب ولا استعماله، فقالوا لقومهم: إنا نقاتل أنبياء يتخلقون كيف شاؤوا، ويتصورون في كل صورة أحبوا: كان ملكهم شيخاً فقد صار شاباً، والرأي أن نقاربه ونعطيه ما يسأله، فمالنا به طاقة. فأذعنوا عند ذلك، وأكملوا صلحهم مع موسى."

لابأس أن نتوقف عند تعليق المؤرخ الإسباني "أولاغي" على هذه الروايات حول تساقط المدن والبلدان الإسبانية، في أيدي "الغزاة العرب". فهو ينقل عن ابن حبيب، أو تلميذه، في كتاب "أخبار مجموعة" أنه "بعد انتصار طارق في معركة وادي لكه Guadalete اجتاز ممر الجزيرة Algeciras ثم توجه نحو مدينة أسيغا ECIGA .

يقول أولاغي: في الواقع يشكل هذا الممر فخاً حقيقياً يساوي الدخول فيه تسليم الرأس إلى العدو. أما مدينة اسيغا فتقع على مسافة ١٦٠كم من مخرج هذا الممر، والطريق إليها مزروعة بمدن مثل رندة Randa وأوسيما Osuna وغيرهما: مدن قوية منذ القدم، قبل الفتح الروماني."

.. ويسخر أولاغي من الرواية عن احتلال قرطبة، بواسطة سبعمئة فارس حصلوا على الخيول بعد نزولهم في إيبيريا، قائلاً:

"هكذا، إذن نجحت هذه الكوكبة من الفرسان في عمل باهر يعتبر فريداً في سجلات الحروب، فقد استطاعوا احتلال أهم مدن إيبيريا، تلك المدينة، كان يحميها سور هائل بني في أواخر عهد الأمبراطورية الرومانية، ولا يزال قسم منه منتصباً حتى الآن".

وهناك من ظنهم أكلة لحوم البشر

.. وإذا كان "المقري" قد ذكر أن أهل ماردة Merida، ظنوا قوم موسى بن نصير، حين صبغ لحيته "أنبياء يتخلقون كيف شاؤوا" فإن أولاغي يروي أن بعضهم حسبهم من "أكلة لحوم البشر" ثم يقول متحدثاً عن ماردة:

"كانت هذه المدينة من أهم مدن إيبيريا، كان يسكنها أكثر من نصف مليون نسمة (ولابد أن العرب فقدوا عقولهم أمام عظمتها) وقد ظلت حتى القرن الثامن مركزاً حضارياً هاماً، خصوصاً بعماراتها الأنيقة. ولم تكن قرية مأهولة بسكان جهلة. ولم يكن من الممكن خداعهم بحيلة: تغيير لون

اللحية..!"

وثمة فكرة أخطر وأهم كثيراً مما تقدم جميعاً، يقدمها أولاغي نقلاً عن "أخبار مجموعة" فهو يقول:

عندما نزل موسى بن نصير في مدينة الجزيرة Algeciras أخبروه عن الطريق التي اجتازها طارق فأعلن عدم رغبته باللحاق به. فقال له المسيحيون الذين يلعبون دور الدليل: "نقودك في طريق أفضل من طريقه، حيث تجد مدناً أكثر أهمية من المدن التي استولى عليها، وحيث -بعون الله- تصبح سيداً دون منازع" ويتابع أولاغي:

"لم يعرف العرب أين يذهبون، فالمسيحيون هم الذين يقترحون لهم الأفكار. أما "الغزاة" فكانوا تحت رحمة السكان المحليين!!"

.. فلو كان هؤلاء المسيحيون الإسبان يشعرون بالعداء إزاء هؤلاء الغزاة الأجانب، فكيف يتطوعون ليدلوهم على طريق أفضل، ويخبروهم عن مدن أهم للاستيلاء عليها؟

.. ويستطرد أولاغي:

"وماذا عن المدن الحصينة مثل طليطلة Tolido أو رندة Randa؟ صمدت هذه الأخيرة، مدة نصف قرن في وجه أمراء قرطبة الأشد قوة من طارق وموسى مجتمعين. أن يأخذ العرب مدناً بالخدعة الحربية، أو بفضل الخيانات المحلية أمر يمكن فهمه، ولكن.. أن يجتاحوا بسهولة بالغة، مئات المدن، كل بعضها من أهم مدن العالم آنذاك.. فأمر آخر.."

.. وفي تنويع آخر على اللحن ذاته: أن العرب لم يغزوا الأندلس، ينطلق أولاغي منطلقاً يصب في الطاحونة ذاتها. فهو يقول: إن القوط في كتابات البربر يحملون أسماء عربية، لذلك يصعب حتى على المختصين التعرف على أصول هذه الأسماء اللاتينية والجرمانية" ويتابع: "ولأن الأخبار اللاتينية لم تتحدث عن الأحداث التي جرت في إيبيريا بعد سنة ٧١١، أي بعد أن خسرت الارثوذكسية إيبيريا، يصبح من المستحيل التعرف على أسماء الإيبيريين الذين لعبوا دوراً متميزاً عن غيرهم. فما هي حقيقة الرجل الذي عرف تحت اسم عبد الرحمن الغافقي"

هل كان الفرسان.. من جبال البيرنة؟

.. ومن المعروف أن هذا الغافقي العظيم كان قد اندفع من الأندلس عبر جبال البيرنة سنة ٧٣٢م نحو فرنسا.. حيث كانت معركة بواتيه Poitiers بينه وبين شارل مارتل، في السنة نفسها في شهر تشرين الأول، وقد هزم عبد الرحمن في هذه المعركة وقتل.

إن أولاغي يمضي بعيداً في هذا الاتجاه، فيتساءل:

"ألا يمكننا الافتراض أن أولئك الفرسان الذين اندفعوا في غزواتهم حتى مدينة بواتيه والذين

تدّعي الروايات أنهم عرب، لم يكونوا إلا من سكان جبال البيرنة، ولم يعرفوا إلا تحت أسماء عربية؟

.. ويصل هذا المؤرخ الإسباني في هذا الاتجاه إلى حدود المبالغة فيقول:

"حوالي سنة ٧٥٥م توصل محارب شجاع إلى احتلال قرطبة والسيطرة على الأندلس، نقلت الروايات البربرية اسمه، وسكتت عنه الروايات اللاتينية. لقّبه العرب بالمهاجر ثم بالداخل. من أجل تدعيم هيبته ونفوذه، ثم من أجل مداهنة ذريته التي درج الناس على مدحها ومصانعتها، رأى المؤرخون أن ينسبوا له أصلاً أموياً في دمشق. وذهب البعض إلى أبعد من ذلك واعتبره من ذرية النبي (ص).. وكثيراً ما أعطي هذا الوسام المشرف إلى زعماء تلك المرحلة".. ثم ينتهي أولاغي إلى هذا الاستنتاج المدهش:

"يقول المؤرخون التقليديون إن عبد الرحمن كان من ذرية خلفاء دمشق -الأمويين- بينما نحن نعلم أنه نموذج جرماني أشقر اللون فاقعه، وحافظت ذريته على هذه الخصائص، خلال قرون من الزمن: بشرة فاتحة اللون وعيون زرقاء وشعر شديد الشقرة. إن استمرار هذه الخصائص الفيزيولوجية في ذرية الأمير "العربي" لفتت أنظار المؤرخين الأندلسيين المسلمين، وقد فسّر بعضهم هذا الأمر مستنداً إلى ما يقوله كتّاب الأخبار البربر حول أن أمّه كانت بربرية (من قبائل الطوارق الذين يحملون هذه الفيزيولوجية الجرمانية).

المورثات السائدة والمتنحّية

.. ويسخّر أولاغي قوانين الوراثة، من أجل دعم وجهة نظره وتفسير حالة عبد الرحمن الداخل ولاسيما القانون المعروف باسم "المورّثات السائدة والمتنحية"، فيقول:

"من المعروف حسب هذا القانون أن العيون الزرقاء هي التي تتنحى لصالح العيون السوداء.. أي أن الفرد ذا العينين الزرقاوين لا يمكن أن يحمل جينة Gene (مورثة) العيون السوداء. ومع أن العرق السامي يتميز بالعيون السوداء، فيمكن أن يحمل السامي جينة العيون الزرقاء وتهيمن الأولى على الثانية. أما العكس فمستحيل. ولتبرير زرقة عيون عبد الرحمن "السامي" علينا أن نفترض أن والده المزعوم سامياً يحمل جينة العيون الزرقاء. هكذا اتحدت جينة الوالد الزرقاء مع الجينات التي تحملها الوالدة البربرية، ولابد أن يأتي الأمير بعيون زرقاء. هذه النتيجة رغم ندرتها ليست بعيدة عن الخيال. إلا أن ما هو مستبعد فعلاً، أن يأتي ابن السامي والبربرية، فاتح البشرة وأشقر الشعر. يتطلب الأمر فعلاً معجزة بيولوجية خارقة." وهكذا ينتهي أولاغي إلى أن عبد الرحمن الداخل: "لم يكن أموياً ولا سامياً ولا بربرياً. وهذا ما يؤكده السياق التاريخي، تماماً.. كما يؤكد أن الغزو العربي لم يحدث مطلقاً."

.. ويمضي المؤرخ الإسباني مؤكداً خطواته في هذا المجال فيقول:

"حتى لو افترضنا أن آخر شخص من سلالة الأمويين قد اختار إيبيريا البعيدة لهجرته وتخلى

طوعاً عن جميع الخيارات الجغرافية التي كانت في متناول يده، فقد كان عليه أن يبذل جهوداً ليفرض نفسه وسلطانه، تقترب هي الأخرى من حدود الأسطورة: كان عليه في هذه الحالة أن يقاتل الإيبيريين الماقبل- مسلمين الذين ليس لديهم أي سبب لتفتنهم أصوله المزعومة، كان عليه أن يقاتلهم مدة ثلاثين سنة."

أعلام أندلسيون ... من أصل إيبيري

... وهو يرفض فكرة تفوق عبد الرحمن العسكري قائلاً:

"إن المؤرخين التقليديين فسّروا سيطرته على إيبيريا بقدراته العسكرية التي دأبوا على كيل المدائح لها. إلا أن حقيقة عبقريته العسكرية لا تكفي لتفسير نجاحه، فخلال القرون الوسطى حاول الكثيرون من العسكريين الذين يعترف لهم المؤرخون بالإجماع بموهبة عسكرية مشابهة، فرضَ سلطانهم على إيبيريا، ولم ينجحوا بالمقدار نفسه الذي توصل إليه عبد الرحمن.".

ويذهب أولاغي أبعد من هذا فيذكر أنه "كان على كل رجل عظيم أن يعود في أصوله إلى العرب. والإيبيري الذي لم يكن بإمكانه ادعاء الرجوع بأصوله إلى الرسول (ص) كي لا ينافس أمراء قرطبة، اكتفى باتخاذ إبراهيم وهاجر جدَّين له". وهو يجزم أن اثنين من أعلام الأندلس هما من أصل إيبيري. فيكتب:

"أما الإيبيريون التوحيديون الأحاديون، فكانوا قد بدؤوا منذ القرنين التاسع والعاشر يتخذون أسماء عربية، والأمثلة كثيرة، خصوصاً في صفوف كبار كتاب العربية، الذين نعرف بصورة أكيدة أصلهم الإيبيري: ابن حيان وابن حزم اللذين لا خلاف حول أصلهما الإيبيري.".

.. إذن هكذا، فإن إغناسيو أولاغي يرفض رفضاً قاطعاً فكرة غزو العرب شبه الجزيرة الإيبيرية، فالعرب والمسلمون لم يفتحوا إسبانيا عسكرياً, وقد حدث التحول إلى الإسلام في الأندلس عبر حركة الأفكار وتصارعها، ثم هيمنة الفكرة-القوة، على حد تعبير أولاغي، وهي التي شكلت عصب الحضارة العربية-الإسلامية في ثلاثة أرباع العالم.. في تلك الأيام.

الأريوسية ... تصارع الكاثوليكية

إن هذا المفكر الإسباني يفرد صفحات كثيرة للحديث عن الصراع الديني الذي شهدته إيبيريا قبل الحقبة العربية. فقد دخلت الأرثوذكسية إلى إسبانيا القوطية الكاثوليكية، ودخلت أيضاً الآريوسية. وكان ثمة حضور لليهود.. ولكن المسيحية عموماً في شبه الجزيرة الإيبيرية كانت في نهاية القرن السابع في حالة انحلال كامل خصوصاً بعد قرن سيطرت فيه الآريوسية. "وبإجماع نادر اعترف جميع المؤرخين بفشل المسيحية في المملكة القوطية. ولأنهم لم يروا التزامن بين أحداث إيبيريا وبين الهيجان الديني في الشرق، فسّروا هذا الفشل بأسباب محلية وعابرة، فعزوا ذلك إلى الضعف الذي

شجع العدو الخارجي على غزو البلاد. لكن خرافة هذا الغزو حجبت عن أنظارهم الانقسام الإيديولوجي في المجتمع الإيبيري.".

ويعود أولاغي إلى التأكيد، مرة أخرى، على هذه المسألة بتعبير آخر، فهو يقول:

"حسب الروايات العربية، تمّ غزو إيبيريا من قبل سكان شبه الجزيرة العربية الذين استطاعوا بقوة السلاح أن يؤسسوا امبراطورية عظيمة. وحسَب أقدم النصوص اللاتينية التي وصلتنا، فإن الأمر لا يعدو كونه ثورة دينية، كانت في بادئ الأمر محلية، ثم انخرطت في حركة سياسية ثقافية حضارية واسعة النطاق، شملت نصف العالم آنذاك.".

١٠ ملايين لايختفون بضربة ساحر

إن المؤرخ الإسباني يرى أن أسياد إيبيريا الجدد احتاجوا إلى ثلاثة أرباع القرن، كي يرتبوا أمورهم في هذه البلاد أو "يتفقوا على مغانم الفتح" حسب تعبيره، فماذا فعل الإيبيريون في هذه الأثناء؟ هاهو ذا يقول:

"لم يحدثنا التاريخ عنهم بعد سنة ٧١١م. مع هذا فإن عشرة ملايين نسمة -في أقل تقدير- لا يمكن أن يكونوا قد اختفوا هكذا بضربة ساحر: ففي تلك الحقبة السعيدة، لم تكن هناك وسائل إبادة جماعية. وكان يلزم الفاتحين كثير من الوقت والعمل لجزر هذا العدد بالسيف".

ثم يتساءل تساؤلاً يجيء في موضعه:

"فإذا كان اجتياح أرض مسيحية من قبل "الكفار" قد بدا بهذه الضخامة بماذا نستطيع إذاً أن نصف اعتناق شعبها الإسلام وتمثله الحضارة العربية- الإسلامية؟ إما أن يكونوا قد قتلوا جميعاً، وإما أنهم استرقوا عبيداً، أو إنهم لجؤوا إلى الجبال، أو، ببساطة، أن المؤرخين تجاهلوا وجودهم".

.. ثم يندفع أولاغي بثقة وقوة كي يضع النقاط على الحروف، معتبراً أن الإيبيريين قد وضعوا أيديهم على نبض العصر حينذاك، من خلال الإندفاعة الحضارية العربية التي كان الدين الجديد شعارها. إنها لم تكن اندفاعة بدوية ولا غزواً تترياً:

"لماذا، وكيف اعتنقت الجماعات الإنسانية التي كانت متمركزة في المقاطعات البيزنطية في آسيا ومصر وإفريقيا الشمالية وشبه جزيرة إيبيريا، إيماناً جديداً، ومفهوماً جديداً للوجود؟ قد يسهل تحويل خرافة الغزوات العربية -المستحيلة جغرافياً- وتاريخياً إلى حقيقة، ولكننا لا نستطيع أن ننكر أن حضارة عربية إسلامية قد امتدت في جميع هذه الأصقاع."

الاريوسية وقد تخلّت عن التثليث

.. على أن الآريوسية كانت ذات شأن آخر. وباعتبار أنها تخلت عن عقيدة التثليث، فإن أولاغي يطلق عليها صفة التوفيقية، ويقول:

"تميزت التوفيقية الأريوسية بالإيمان بإله واحد، يحمل بالنسبة لبعض المفكرين صفات الكائن الماوراني، أو يرتدي هالة الأبوية المافوق أرضية. يراقب الناس وأعمالهم، فيكافئ ويعاقب. ولم يكن هذا المعتقد مجرداً ولا حتى خارقاً، ولايتضمن قواعد تتجاوز المبادئ الطبيعية أو البيولوجية التي تشكل مجتمعاً سليماً. واضفت أهمية الموروث الثقافي الإيبيري على التوفيقية الأريوسية حساسية الانفتاح على جميع التيارات الثقافية الآتية أو التي ستأتي، من أراضٍ بعيدة، شرط أن تكون مشهورة بحضارة غنية وذات طاقة خلاقة."

نقاط لقاء ... مع العقيدة الجديدة

وكانت النتيجة الطبيعية لذلك أنه "حين وصل دعاة الإسلام لم تختلف الخطوط الكبرى في إيمانهم عن تلك التي كانت في معتقد السكان الأصليين. ولعل نقطة الخلاف الوحيدة كانت وجود النبي (ص) وبعض قواعد في السلوك. وعبر السجال الفكري بين فقهاء مدرستين تكادان أن تكوّنا مدرسة واحدة، انزلقت التوفيقية الأريوسية إلى التوفيقية الإسلامية. وهكذا دون صراع أو تواطؤ تم التبشير بصورة بطيئة وهادئة.".

ولم تلبث المسألة العقيدية الدينية أن اندمجت في صميم الموضوع الثقافي، يقول أولاغي: "لا نعرف الكثير عن سياق التعريب الذي عاشه الشعب، لكننا لا نستطيع أن ننكر أن المثقفين من أنصار التوحيد الأحادي -يعني الأريوسيين- تركوا في تلك المرحلة اللغة اللاتينية ليتعلموا العربية، بهدف التميّز عن "الثالوثيين" والإطلاع على عقيدة تتفق وعقيدتهم في شأن الطبيعة الإلهية، وعلى الحضارة التي بدأت تزدهر في ظل هذه العقيدة. وشيئاً فشيئاً بدأت السياسة والحضارة تؤثران على الدين في فروعه العامة.".

إذاً: فإن اللاتينية انهارت حضارة ولغة وعقيدة.

والمؤرخ الإسباني يلح كثيراً على هذا الجانب من الموضوع، فهو يرى أن الأحداث "اتخذت لدى المسيحيين طابعاً سياسياً، وأصبحوا في القرن التاسع في حالة ميؤوس منها. وعلى المستوى النظري واللاهوتي وصل المثقفون المسيحيون الذين يعيشون في الأندلس إلى طريق مسدود، ثم تماثلوا في مابعد شيئاً فشيئاً مع الحضارة العربية- الأندلسية المسيطرة التي لا تقهر.".

الحرية الدينية في الأندلس

.. مهما يكن من أمر، فإن المرء يستطيع أن يرى على الجانب الآخر، حالة الذين رفضوا الانسياق والوضع المستجد في إيبيريا، من خلال المثال الذي يقدمه أولاغي من قرطبة. "فخلال النصف الأول من القرن التاسع كانت أقلية مسيحية مهمة تعيش في قرطبة وتمارس عباداتها بحرية كاملة".

ويستشهد أولاغي بما كتبه القديس ايلوج، وكان مسيحياً متعصباً عايش تلك الفترة، فهو يقول: "نعيش بينهم دون أن نتعرض إلى أي مضايقات، في ما يتعلق بمعتقدنا" ويتابع أولاغي:

"وبالفعل فإن كنائسهم حافظت على أبراجها وأجراسها. وتوجد محتويات آخر هذه الكنائس، وأثني عشر ديراً في محيط المدينة.".

"كذلك تمتع المسيحيون بامتياز المحافظة على حاكم مستقل، كان كونتاً أو قاضياً يدعى: الرقيب. وكان حرس الأمير من الطائفة المسيحية. ولعب هذا الحرس دوراً هاماً في السياسة الإسلامية. واحتل عدد من الأرثوذكس مناصب هامة في الدولة.".

الحضارة الأندلسية الفريدة

وبعد، فإن هذا المؤرخ الإسباني لا يكتفي بالإنحياز إلى الفكرة القائلة: إن العرب لم يغزوا إسبانيا، بل إنه أضاف إلى الموضوع رؤية حضارية ثاقبة. وفي الوقت الذي لا ينكر فيه فضل الحضارة العربية الإسلامية، على العالم في ذلك العصر، فإنه يتحدث عن حضارة عربية جديدة في الأندلس. حضارة اختمرت في التربة الإسبانية، فكانت علامة كبيرة هامة، في تحول أوروبا وتقدمها في عصورها الحديثة. إنه يشير إلى الإنجازات الحضارية التي حققها العرب في الأندلس بعد قرن ونصف تقريباً من قيام دولتهم هناك، معتبراً أنها كانت شيئاً مختلفاً عما كان يمكن أن يحدث "لو كان صحيحاً أن جيشاً عربياً فتح إيبيريا سنة ٧١١ وأنجز عملية أسلمة الناس في سنة ٧١٤" فقد كان ينبغي أن تظهر مع الحضارة العربية- الإسلامية في الأندلس مباشرة مبادئ هندسية وتقنية، ولفرضت هذه المبادئ نفسها، بتفوقها أو بمساعدة الفاتحين، فلماذا لم تظهر هذه المبادئ إلا بعد قرن ونصف قرن.. أو أكثر؟"

إن الأمر يتعلق إذاً بالشروط الموضوعية لما تمكن تسميته: النضج الحضاري. ولعل هذا أجمل ما انتهى إليه أولاغي، وهو يكتب سطوره الأخيرة:

"لوغزا العرب إسبانيا، لما خمّرت الخميرة الإسلامية العجين الأندلسي، لتخرج تلك الحضارة الأندلسية الفريدة في التاريخ. والتي يعود إليها انتشال الغرب من الظلمة في عصر النهضة. إن تاريخ المجتمعات الإنسانية هو ثمرة لعبة الأفكار، وليس تكتيكات الجنرالات المدججين بوسائل التدمير".

□□□

الفلسفة العربية الاسلامية
إشكالية و نقد

د. طيب تيزيني

ننطلق في هذا البحث من أمرين اثنين نرى فيهما تعبيراً عمومياً عن خصوصية الفلسفة العربية وتطورها ما بين القرنين التاسع والثاني عشر، أو - إذا اعتبرنا علم الكلام الاسلامي العربي الفلسفة العربية إياها، في مرحلة الإرهاص بها- مابين السابع والثاني عشر. أما الأمر الأول فهو ذو طابع تكويني يفصح عن الكيفية التاريخية التي كان على الفلسفة المذكورة أن تسلكها ، في حين ظهر الأمر الثاني بمثابة الإشكالية الكبرى أو بمثابة إحدى الاشكاليات الكبرى لتلك الأخيرة.

فلقد واجه المفكرون العرب الاسلاميون، منذ بواكيرهم، وضعية فكرية معرفية وايديولوجية فرضت نفسها عليهم، بحيث تدخلت في نسيج الفكر الذي أخذوا ينتجونه ويعملون على تعميمه، بقدر ما تسمح بذلك آليات تقسيم العمل السائد سوسيو ثقافياً وسياسياً. وقد تمثلت تلك الوضعية في أن المنظومة الاعتقادية والثقافية الإسلامية كانت قد أعلنت عن نفسها، بوصفها مقدّمة وتمهيداً للفكر العربي ، كما سيتجلى لاحقاً في حركتي " أهل السنة والجماعة" و" أهل الرأي". وفي عملية " التدوين" الواسعة النطاق إضافة إلى" علم الكلام" و" الفلسفة"، وما اقترن بها من أنساق ذهنية من نمط التصوف والمنطق. ونعني بالمنظومة الاعتقادية والثقافية الاسلامية ، خصوصاً ، الخطاب الإسلامي المتصل بـ" العقل" و" العلم".

إن الخطاب الاسلامي المذكور أتى ليؤكد أهمية العقل والعلم في الحياة الانسانية عموماً، وعلى صعيد الخيار الاعتقادي على نحو مخصص ، بغض النظر عن أنه (أي الخطاب) يضع الاسلام والعقل والعلم ضمن علاقة تقوم على التواشج والتوازن. ويظهر ذلك ، تحديداً، في واحدة من القراءات المتعددة والمحتملة للنص الديني الأساس(القرآن الكريم)، هي "القراءة العقلية". نقول بذلك ، دون أن نستنبط من مفهوم" العقل" في الخطاب المعني أكثر من كونه دالاً على صفة " التعقّل" في شؤون الكون وارتباطه بـ" مبدعه أو خالقه"، أي الله . وربما نضيف ، تحديداً أقرب لذلك ، أن الصفة المذكورة ذات بنية " بسيطة- غير مركبّة"، هي أقرب إلى التأمل الفاحص العفوي منه إلى ممارسة عمليات عقلية تستند إلى الملاحظة والفرضية والتحليل والتركيب.

إن ذلك ، مجتمعاً، صادر- بالاعتبار المنطقي- على احتمال سيْر الفكر العربي الاسلامي (وضمنه الوجه الفلسفي منه) بعيداً عن الخطاب الاسلامي وأقل من هذا، بصراع معه ذي طابع مكشوف، على الأقل. لقد أخذ الأمر يبدو وكأن النسقين، الديني الاسلامي والفلسفي، يمثلان وجهين لمسألة واحدة أو طريقين اثنين يفضيان إلى هدف واحد وحقيقة واحدة. وفي هذه الحال، كان على الفكر الكلامي والفلسفي أن يدخل " دائرة" تاريخية شبه مغلقة عمل على فتحها شيئاً فشيئاً وبكثير من "التقيّة"، كي يحقق لنفسه حدّاً أولياً وضرورياً من" الاستقلالية" التي تجعل منه ما هو عليه ، أو ماهو صائره.

هكذا ، كان على الإرهاصات الفلسفية العربية (الاسلامية) أن تلتفّ على الخطاب الديني الاسلامي بهدف الاستحواذ على مشروعيتها بالانطلاق من موقع من يستحوذ عل عصب المشروعية الذهنية الفكرية استحواذاً حاسماً. كان عليها ألا تقول" لا" من خارج الخطاب المذكور. بل، لم يُتح لها ذلك، بوضوح ودون غمغمة، حتى من داخله. وهذا ما أسهم باطراد وبصيغ آخذة في التركّب والتعقد والطرافة، في انتاج نمط من القراءة الفلسفية للنص الديني مفعم باتجاهات مفتوحة من" التأويل" بل من" التفسير" كذلك ، عملا على تشظية الدلالات البعيدة لذلك النمط وإقصائها إلى البنية الخفيّة . وكان من نتائج ذلك أن خلق أطيافاً من الإشكال واللبس والتعددية الفهمية المفتوحة جعلت من النص الفلسفي العربي الاسلامي مركّباً غير بسيط، في غالبه وعلى نحو الإجمال نصاً.

ولعلنا نرى في" لابساطة- تركيبية" ذلك النص امتداداً لـ" التقية" التي تحدثنا عنها بوصفها أحد أشكال الحقل التاريخي والسوسيوثقافي، الذي تحرك فيه ذلك الأخير (أي النص). فمن موقع جدلية السلطة والثقافة، التي هيمنت في بواكير إنتاجه عربياً اسلامياً، ماكان لنص فلسفي أو مقول فلسفي أو خطاب فلسفي أن يفصح عن نفسه إلا وعينه الحذرة المتحفظة على الاتجاهات الأساسية من هذه الجدلية. لقد قبع اسلطوي (السياسي تحديداً) في الخلفية البعيدة والمضمرة ولكن الفاعلة من كل إنتاج فلسفي عربي إسلامي. وعبر هذا السلطوي السياسي كان على الإنتاج الفلسفي بشخص منتجه أن يضع في حسبانه حضور السلطوي الايديولوجي ممثلاً ، خصوصاً، بفئة الفقهاء. فهؤلاء، وعلى نحو مخصص في المغرب العربي، استطاعوا أن يمارسوا سلطة ذات حدين، حدّ يتجه نحو الجمهور الواسع من الناس العديمي أو القليلي التمرس بالقضايا الفكرية النظرية عموماً، والمكوّنين أساساً من موقع الايديولوجية الدينية في احتمالها الجبري، وحد يستمد مقوماته من رأس السلطة السياسية.

وبمقتضى ذلك ، كان الفقهاء المعنيون في الموقع الذي يسمح لهم أن يؤلّبوا ذلك الجمهور على المشتغلين في الفلسفة والقضايا الفكرية عموماً، بقدر ما كانوا كذلك قادرين على تأليب السلطة السياسية وأعوانها على أولئك . بل إن الأمر كان يصل إلى درجة يتمكن فيها الفقهاء أن يؤلبوا الجمهور على السلطة السياسية ذاتها، بحيث يظهرون وكأنهم اسياد الموقف برمته. وواقع الحال المشخص بتناقضاته وصراعاته وتحالفاته والمصالح المادية والسياسية والاجتماعية الكامنة وراءها، هو الذي كان من وراء هذه الصيغة أو تلك التي تظهر في إطار جدلية السلطة والثقافة.

إن الانتاج الفلسفي ، العربي الاسلامي ، والحال كذلك، كان عليه أن يلفّ على النص الديني الاسلامي(القرآن والسنة)، بهدف امتلاكه مشروعية ظهوره مما امتلك- في الأساس- المشروعية الأولى والعظمى. وهو في هذا، وجد نفسه أمام ثلاثة أنماط من" السلطة" تعيّن عليه أن يحاذرها ويطلب ودها ويفصح عن نفسه في ضوء اعتبارها ذات حضور فاعل ، وهي السلطة الساسية العليا وفئة الفقهاء وجمهور المؤمنين الواسع. ومن ثم ، فالمنتج الفلسفي وجد نفسه ضمن شرط تاريخي ايديولوجي ومعرفي مزروع بـ" قنابل موقوتة" يمكن أن تنفجر مع أي " خلل" قد يحدث على صعيد هرمية السلطة السياسية وفئة الفقهاء وجمهور المؤمنين. وهذا يتضمن احتمال نشوء مثل ذلك الخلل على صعيد العلاقة المعقدة والمشحونة غالباً بين الفريقين الأولين(السلطة السياسية والفقهاء) ، دون أن يكون لمنتجي الفلسفة العرب المسلمين دور مباشر في ذلك. ولكن كان على هؤلاء أن يدفعوا ثمناً باهظاً حيال ذلك، حيال الفقهاء ضد السلطة السياسية المعنية. وإذا وضعنا في اعتبارنا أن الفقهاء، من أمثال ابن مسرّة وابن الصلاح، برزوا بمثابة فزّاعة تدميرية في وجه المتعاملين مع الفكر الفلسفي (في المغرب)، فإنه سيغدو في مقدورنا أن نتبيّن كم كان حرجاً ومعقداً وقابلاً للاختراق موقف هؤلاء الأخرين.

لقد ترتبت على ذلك نتائج ذات أهمية حاسمة وذات طابع مرهف في حقل الانتاج الفلسفي في المغرب العربي. هذه النتائج قد تبينها في نسيج النص الفلسفي والخطاب الفلسفي في حينه، أي في بنية هذين الأخيرين، وفي الآلية التي كمنت وراء إنتاجهما. هاهنا يجري الحديث على " نص خفي" و"نص احتمالي" و" نص مسكوت عنه" و"نص مُدان" و"نص مهمش" ومن ثم على "نص معلّق". فهذه النصوص كلها تحيل إلى دلالة مركزية تتمثل في أن إنتاجها لم يتم في حالات منبسطة ومفتوحة ووفق استقلالية ضرورية- وإن نسبية- تحققها حيال واقع الحال الاجتماعي المشخص.بل إن واقع الحال هذا تدخل في آليات انتاجها وفي كيفيات تبنينها على نحو ضاغط وجامح، وعبر إرغامها على اللهاث وراءه، متسقّطةً احتمالاته ومطبّاته ومفاجآته وعواقبه.

هكذا ، تبلور الانتاج الفلسفي في المغرب العربي ملوَّثاً، بقوة ، بهوس الواقع المباشر واحتمال لَيّ عنقه وإحالته إلى قبضة الفقهاء أو السلطة السياسية أو كليهما، وفق معطيات الجدلية المفتوحة بين السلطة والثقافة والجمهور. وحيث كان الأمر كذلك ، فقد أفضى إلى أن وجد الفلاسفة هناك أنفسهم أمام ضرورة إنتاج فلسفتهم في إطار" وعي مراوغ"، يلفّ على المسائل دون أن يواجهها عيناً، لاجئاً- في ذلك- إلى نسقيّة ترميزية إشارية تطالب متلقيّها بفك دلالاتها والكشف عن احتمالاتها المفتوحة بكثير من الرهافة والحذر المنهجي المعرفي والإيديولوجي.

لقد جاء موت ابن باجه مسموماً، كما يجمع كثير من الباحثين، تحذيراً لمعاصريه وأخلافه، وخصوصاً منهم ابن طفيل وابن رشد. فالأول منهما لم يترك إمكانية إلا توسّل بها للتأكيد على أن "اللبيب" وحده هو الذي يتمكن من استنطاق النص الفلسفي الذي كتبه، ومن فهمه وتفكيكه، وبالتالي وضع اليد على مراميه " الحقيقية". أما ابن رشد فقد صاغ " نظرية الحقيقتين" بوصفها واحدة من

المحاولات الكبرى في التاريخ الفلسفي الّف على الدين (الأكثر شرعية ومشروعية في حياة الأكثرية في حينه) بهدف استجرار حدّما من الشرعية النصية الدينية والمشروعية الاجتماعية للفلسفة. وبرأينا سوف تبقى هذه المسألة منتصبة أمام أعين الباحثين ومؤرخي الفلسفة لأمد ليس قصيراً، بحيث يتمكنون من استقصائها والتدقيق فيها على نحو تحليلي وتركيبي يبيّن الآلية المنهجية التي كمنت وراء انتاج تلك " النظرية" والأهداف القصيّة" المراوغة" التي أفضت إليها.

ومن هنا، فإن مااستنتجه رهط أو أكثر من الباحثين ومؤرخي الفلسفة من أن الفلاسفة العرب المسلمين عامة وبعضهم على نحو التخصيص ، مثل ابن رشد إيّاه ، قد ذهبوا إلى التمييز بين حقيقتين اثنتين، واحدة لـ" العامة" وأخرى لـ " الخاصة"، من باب احتقار أولئك معرفياً وأيديولوجياً، وتبجيل هؤلاء كذلك معرفياً وايديولوجيا، أمر لايستقيم مع نتائج القراءة المنطلقة من جدلية السلطة والثقافة والجمهور. ولعلنا ندلل على ذلك بمثل واحد على صعيد ابن رشد ، وهو أنه في كتابه المهمّش لدى معظم الباحثين العرب والمستشرقين" شرح جمهورية أفلاطون " لايربأ بنفسه عن مثل ذلك التحقير لـ " العامة" فحسب بل يسعى لتقديم مجتمع فاضل خال من الملكية الفردية الاستغلالية ومن الاضطهاد الاجتماعي للعامة وخصوصاً النساء منهم.

ومن طرف مقابل، بإمكاننا الأخذ بالتمييز بين الحقيقتين المذكورتين من باب ذلك التحقير للعامة، ولكن في أوساط الفلاسفة والمفكرين الذين رفضوا القول بثنائية الحقيقة واكدوا على أحاديتها من موقع اللاعقلية. وقد يكون الغزالي في مقدمة من انجزوا هذه" الأحادية " ضمن الباب الإيديولوجي"التحقيري" المذكور. واللافت الدالّ هاهنا يقوم على أن أمثال الغزالي انتجوا نصوصاً مركبة من نمط الخفيّ والمسكوت عنه الخ... فهي نصوص منبسطة تشير ظواهرها إلى بواطنها وهذه إلى تلك دون توسّطات شائكة. ومن ثم ، فهي في انبساطها ذاك ، تعيّنت في بنيات معلنة مكشوفة ومباشرة وصريحة وناجزة(مقابل احتمالية).

وليس عصيّاً على الضبط ذلك النمط من الانتاج الفلسفي ، حين نضعه في سياق الجدلية المأتي عليها، جدلية السلطة والثقافة والجمهور. فهذا الانتاج غالباً ماتم إنجازه في فضاء سلطوي سياسي وجماهيري معلن ومفتوح. بل لعله نظر إليه على أنه حصيلة الفئة المثقفة التي ظهرت بمثابة المدافع الشرعي الحقيقي عن" صفاء العقيدة الاسلامية"، بحيث صودر على ما قد يتشكل من معارضة محتملة من الأدنى (الجمهور المؤمن الواسع) ومن الأعلى (السلطة السياسية المهيمنة). وفي هذا السياق بالضبط، تبرز المقولة الفقهية والفلسفية الغزالية – وهي هنا ذات طابع نموذجي تمثيلي عمومي في حقلها– والتي يمكن وضعها مقابل" نظرية الحقيقيتين" الرشدية ، كما حددنا دلالاتها التاريخية والايديولوجية المشخصة آنفاً: لجم ُ العوام عن علم الكلام (ناهيك عن الفلسفة والعلوم الطبيعية)! وإذاً ، هاهنا، لاتقيّة ولا لفّاً ولا دوراناً على دلالات النص واحتمالات تبنينه.

وإذا كان الأمر كذلك ، فإنه يغدو من الوضوح بمكان أن تتم عملية انتاج النص الفلسفي العربي الاسلامي ذي البعد المركب وغير المنبسط ضمن شرطين أساسيين كبيرين تدخّلا فيه بحيث تحوّلا

إلى لحظة من لحظات نسيجه ذاته. الأول منهما تمثل في ثلاثية السلطة السياسية المهيمنة وفئة الفقهاء والجمهور الواسع من المؤمنين، في حين أفصح ثانيهما عن نفسه بصيغة منفتحة باطراد من التناصّ بين النصوص المنتَجة. ومن شأن ذلك، وخصوصاً الشرط الثاني، أنه أسهم بإنتاج عملية من التّراكب بين النصوص أضافت إلى تعقيدها تعقيداً وإلى فضائها الخاص فضاءات أخرى؛ مما جعل الباحثين والمؤرخين في تاريخ الفكر عموماً والفكر الفلسفي بصورة خاصة يواجهون ، باطراد ، السؤال التالي: أين مكمن النص الموضوع تحت مبضع البحث من النصوص الأخرى، المخترقة له أو المتواطئة معه أو المتممة له على نحو أو آخر؟ وراح الأمر يبدو وكأن "النص المطلوب" تبدّد في لجة النصوص المتناصّة معه؛ مما دعا مفكراً مثل ميشيل فوكو إلى التمييز القطعي بالاعتبار الابيستمولوجي بين " الاتصال" و" والانفصال" في التاريخ، رافضاً الأول (الاتصال) لصالح الثاني بمسوّغ أن من يبحث في حدث تاريخي ماليس بحاجة للبحث فيما " وراءه" من مكونات تاريخية أفضت إليه. وهو، بهذا، يطالب بـ " الحفر" عمقياً شاقولياً وليس سطحياً أفقياً للوصول إلى" الحدث- النص" من حيث هو، دون عوائق تحيله إلى ماسبقه. وتابع الباحث(اللسني بارت) ذلك الخط بأن يعلن " موت" منتج الحدث - النص، داعياً إلى رؤية هذا الأخير مجتزأً ومنتزعاً من سياقه التاريخي والاجتماعي.

ان نمطاً من ذلك التنظير اللاتاريخي تمين باسدال حجب كثيفة حيال البحث في تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية في مرحلتها المغربية بكيفية خاصة. لأنه يشطب باستسهال لاتاريخي ملفت التعقيد والغنى والإشكاليات الكبرى والصغرى في هذه الفلسفة، ويحرمها من عملية نشوئها وتبنينها وتعضيّها التاريخية، بحيث يطاح بجدلية المتصل منفصلاً والمنفصل متصلاً.

من هنا، تتكشف الأهمية المنهجية القصوى للبحث في الكيفية التاريخية التي سلكتها الفلسفة العربية في تاريخها في الفترة المحددة آنفاً، تلك الكيفية التي اعتبرناها أحد التعبيرين الحاسمين لخصوصيتها ، بحيث نرى أن الكيفية المذكورة لم تنحصر - مع تقادم إنتاج تلك الفلسفة وتعاظمه عمقاً وسطحاً- في حدود كونها إطاراً سوسيوثقافياً خارجياً لهذه الأخيرة(الفلسفة) في مرحلة الارهاص بها خصوصاً. فمن الملاحظ المدهش ماحدث لاحقاً من انغماس ذلك الإطار في النسيج الفلسفي المنتج ، بحيث أفضى إلى أن يتحول هذا الإطار إلى لحظة من لحظات النسيج المذكور في ثنائية متجادلة بين طرفين يشير الواحد منهما إلى الآخر ويقتضيه ويشترطه ، وهما المعرفي الفلسفي والايديولوجي (السوسيوثقافي). وعلى سبيل المقارنة التاريخية الفلسفية، قد نقول بأن الأمر إذا كان كذلك على الصعيد العربي الاسلامي، فإنه في الحقل اليوناني الفلسفي مغاير في أنه قامت بين المعرفي والايديولوجي فيه علاقة غير مباشرة وغنية مترعة بالتوسّطات؛ مما لايسمح بالنظر إلى تاريخ الفلسفة متماسلاً في العالم ، بقدر مايتيح النظر إليه عموماً في تشخصه التاريخي الوطني والقومي.

وإذا كان الأمر كذلك في إطار من اتخذوا من" التقيّة" عنصراً بارزاً في انتاجهم الفلسفي(العربي

الاسلامي) ، فإننا نواجه حالة أخرى مثّلها ذلك الطراز من الفلاسفة (والمفكرين)، الذين اختاروا – ضمن واقع الحال العربي الاسلامي المشخص– مواجهة الموقف من حيث هو وبما هو، دونما لجوء للتقية بما انتجته من وعي فلسفي مراوغ (لدى أولئك) وبعيداً عما يقتضيه اللّعب على جدلية السلطة الرسمية المهيمنة والفقهاء والجمهور وما تفرضه هذه من مراوغة أيديولوجية ومعرفية ومنهجية. وقد برز من هؤلاء أمثال ابن طالوت وأبو عيسى الوراق وابن الراوندي ومحمد بن زكريا الرازي.

هاهنا في هذا الحقل الفلسفي، نتبين أمامنا نصاً منبسطاً مفتوحاً، كما هو الحال في النص الذي انتجه أمثال الغزالي ؛ ولكنه – إلى ذلك– نص " ملاحق" يعتبر في عداد" المطلوبين الهاربين أو المهرّبين". وبهذا الاعتبار ، فهو يقوم على بنية متوترة وأميل إلى السجاليّة. ومن ثم، يغيب عنه النفَس الطويل في انتاجه واعادة انتاجه والتدقيق فيه وتعميقه، فضلاً عن اشاعته وتعميمه وتسويقه. إذ هاهنا ، قد يتحدد حقل التعميم والتسويق في نخب ثقافية مفكرة تنحو نحو المعارضة السياسية والايديولوجية للايديولوجيا السلطوية والفقهية المهيمنة، أو نحو الاستقلال الفكري والفلسفي.

ان ذلك النص المنبسط المفتوح والمتوتر والملاحق لم تتح له امكانية فعل فكري تاريخي واسع عمقاً وسطحاً، أو ربما سطحاً بصورة خاصة على مستوى الجمهور المؤمن الكبير. فقد ظل، في عموم الموقف، حبيس المجموعات المثقفة المعارضة والمناهضة لـ " النص المهيمن"و" السياسة المهيمنة" و" الفقه المهيمن". ومن ثم فإن الفعل التاريخي في التاريخ الفلسفي العربي الاسلامي كان من نصيب أولئك الذين تماهوا مع السلطة السوسيوثقافية وأولئك الذين راوغوا في هذا وعملوا على اختراق هذه السلطة في الأعلى (السياسي المهيمن) والاوسط الفقهي والقاع الجماهيري). والآن، حين نتجه نحو الأمر الثاني الذي يعبر تعبيراً عمومياً عن خصوصية الفلسفة العربية ويظهر ، في الوقت ذاته، بمثابته الإشكالية الكبرى أو إحدى الإشكاليات الكبرى فيها، فإنه سيفصح عن نفسه من حيث هو، ومن موقع الأمر الأول من الخصوصية المذكورة المأتي عليه فيما سبق. نعني بذلك محاولات الفلاسفة العرب الاسلاميين الدؤوبة لرفع ثنائية" الفاعل والمفعول– الله والعالم" وتجاوزها باتجاه توحيدية وجودية . ويلاحظ أن ذلك افصح عن نفسه بصيغتيّ نسقين اثنين، واحد فلسفي وآخر صوفي نظري . وفي كلتا الصفتين نضع يدنا على محاولة حثيثة، ولكن غالباً مضمّنة لإبراز الانساني إزاء الالهي وللنظر إلى الواحد منهما في ضوء الآخر.

لقد برز الصراع السوسيوثقافي والسياسي ، الذي دارت رحاه بين المنافحين عن" الحق الالهي المقدس" في الحاكمية(الخلافة أو الامارة) وبين خصومهم ممّن قالوا، عموماً وإجمالاً، بحاكمية تنتمي للبشر في نظامهم الاجتماعي الوضعي. لقد رُكز في هذا المضمار على المقولة التالية بعد استبدال أخرى بها، وهي" لاوجود ولا موجود إلا الله" مقابل تلك :" لا إله الا الله".

ولعلنا نقرأ في عملية ذلك التحول خطاباً إيديولوجياً يحيل– – هنا ايضاً عموماً وإجمالاً– إلى المعارضة السياسية والايديولوجية التي راحت تنتشر في معظم أمصار الدولة العربية الاسلامية. إن أنسنة الإله ، وتأليه الانسان ، باعتبار أخلاقي قيمي لدى البعض ، ووجودي لدى بعض آخر، كان من

مقتضيات الردّ على واقع الحال الفكري والعقيدي الايديولوجي في أوساط الاسلام السلطوي السياسي المهيمن . فإذا كان من عناصر الألوهية في فهم هذا الأخير " المفارقة" و" العُلوية" فإن الردّ عليه أتى بمثابة إقصاء لهذين العنصرين بهدف دفع الألوهية باتجاه الانسان والاقتراب الحميمي منه. وبهذا الاعتبار، كان ذلك الرد- كذلك- تعبيراً عن مواجهة الفقهاء وفريق من الكلاميين في تفقيههم وتقعيدهم الصّارمين اللا إنسيين لمبادئ الاسلام وشرائط التعامل معه.

ويلاحظ أن نمطاً آخر من مواجهة ذلك تبلور في أوساط " الاسلام الشعبي"، وذلك عبر التركيز على شخصية النبي بصورة رئيسة وحاسمة، وتحويلها إلى حالة حميمية كارزمية (إلهامية ملهِمة) متصلة بالناس ، دون حجُب ، مع النظر إلى" الله" كقوة عليا علوية ومفارقة.

وإذا قلنا إن الإشكالية المذكورة في الفلسفة العربية الاسلامية لم تظهر من حيث هي (أي كمنظومة فلسفية لها بنيتها المنطقية ودلالاتها الوجودية) فحسب، فإنما عنينا أنها -في صفتها هذه- لم تتمكن من الظهور هكذا علناً وجهاراً ودون توسطات إلا في أوساط من أخذها من الفلاسفة كثنائية مطلقة بين الفاعل والمفعول ، والله والعالم. أما على صعيد الفلاسفة الآخرين، أمثال الكندي(جزئياً) والفارابي وابن سينا وابي بكر الرازي وابن باجه وابن طفيل وابن رشد، فلم يكن لها أن تفصح عن شخصيتها واتجاهها خارج نص مركب وربما كذلك خفيّ ومسكوت عنه. ذلك لأنها - في هذه الحال- كانت قد مثلت - في نظر المهيمن من القراءات ضمن الأوساط الفقهية خصوصاً- قراءة" باطنية مؤبلسة "، باعتبار عبد الرحمن بن الجوزي في كتابه " تلبيس ابليس". ولذلك ، كان لـ" التقية" نصيب أوّلي في عملية الإفصاح عنها وفي إشاعتها وتسويقها. ومن هنا، ، كذلك ، أتت قابلة قبولاً واسعاً لـ" تعددية قرائية تأويلية" بل ربما أيضاً وفي أحوال معينة لـ" تعددية قرائية تفسيرية".

وقد كان من شأن ذلك، في معظم الاحوال، أن انتج التباسات خطيرة في أوساط الباحثين ومؤرخي الفلسفة العربية الاسلا مية ، بحيث غدا وارداً أن نقول عن هذه الأخيرة ما قاله علي بن ابي طالب عن القرآن الكريم من أنه " حمّال أوجه". وإذا كان الأمر المعني هنا يتصل خصوصاً بالإشكالية الفلسفية المركزية المحددة فوق، إلا أنه قد ينسحب على مشكلات عديدة نواجهها في الفلسفة المذكورة ، مثل النفس والرؤية (رؤية الله) والذات والصفات والعلّية الخ.... وهذا يفضي بنا إلى مزيد من التعميم في المسألة ، إذ نعلن أن الفلسفة العربية الإسلامية اختُرقت من ذلك الخط، خط التقية والحذر والتحفظ ، فغدت لوحة معرفية وايديولوجية تحفز على أن تُقرأ بأنحاء متعددة وفي ضوء تعددية تأويلية مفتوحة؛ مع الاشارة إلى أن هذا الحكم نسبي ومختلف في انطباقه على مشكلات الفلسفة إياها.

ولكن ، هل على الباحث أن يأخذ عملية الاختراق المذكورة وما تفضي إليه من تعددية تأويلية على محمل الجد، بكيفية مغلقة، بحيث ينتفي الحديث على احتمال الوصول إلى " النص الأصلي"، أي المنظومة الفكرية المعرفية التي أرادها الفلاسفة العرب الاسلاميون تعبيراً عن مقاصدهم؟ لقد طالب هؤلاء قراءهم بشحذ عقولهم وربما كذلك ملكاتهم التخيلية لاكتشاف شبكة الدلالات التي قصدوا إليها،

والتي ظلت تناور وتراهن على الخروج من حلوقهم والتحرر منها. ذلك لأن هذه الدلالات" الأصلية"، التي تشكل لديهم" الحقيقة" النادرة ندرة" الكبريت الأحمر" تمثل هدف الباحث المؤرخ الفلسفي ورهانه في استنباط مالم يُقل علناً وجهاراً، فظل أسير الغمغمة والتلعثم والجمجمة.

وإذا ، فعلى " من اراد الحق دون جمجمة"، كما سيقول ابن طفيل، أن يسبر غوره ضمن قاعه المعرفي، ولكن دون التنكب لما يشكل حصاراً منهجياً وايديولوجياً لعملية سبر الغور هذه لدى الباحث المؤرخ المعني.

إن البحث في الفلسفة العربية الاسلامية ينطلق من أنها، في تجلّيها الجغرافيين المشرق العربي ومغربه، وفي خصوصيتها الفلسفية، تكوّن وحدة مؤسسة إبيستمولوجياً على وحدة إشكالياتها وآلياتها والشروط السوسيوثقافية والتاريخية التي أحاطت بها وأسهمت في انتاجها. وفي هذا الحقل ، تندرج ضرورةً الفلسفة الأندلسية" بوصفها تعبيراً عن الفكر الفلسفي المغربي العربي. نقول هذا وذاك ، دون غضِ النظر عن أن ذلك الفكر الفلسفي ظل ، بطبيعة الحال، بخصوصية " مغربية" هي تعبير عن تشخص العام خاصّاً.

ويهمنا ، هنا تناول الفيلسوف ابن طفيل، من حيث هو أنموذج مكثف لما أتينا عليه من ضبط للنحو الفلسفي العربي الاسلامي ، ذي الطابع المركّب وغير المنبسط والمثقل بهواجس " التقية". فهو لايكتفي بتقديم نص من هذا النمط، بل يعلن هو ذاته بوضوح أن نصه يحتاج قدرة متمرسة لتبيّن أغواره وقاعه، وذلك بسبب من أنه انتجه في ظل تلك الهواجس. يقول ابن طفيل في آخر سفره" حي بن يقظان":" ولم نخل... ما أودعناه هذه الاوراق اليسيرة(من الأسرار) عن حجاب (رقيق وستر) لطيف ينهتك سريعاً لمن هو أهله، ويتكاثف لمن لايستحق تجاوزه حتى لايتعداه".

ونلاحظ في سياق البحث في نظرية الوجود ونظرية المعرفة عند ابن طفيل أن حديثه عن النظرية الثانية أكثر انبساطاً وأقل تركيباً وأميل إلى الجهر والإفصاح. فعلى العكس من نظريته في الوجود التي تتعلق بمبادئ كلية تمسّ أسس التفكير الفلسفي كما الديني بشيء من المباشرة، تبدو نظريته في المعرفة حقلاً قابلاً للخوض فيه. ذلك لأن مثل هذا الحديث متحرر ، عموماً ، من حساسية الميتافيزيقا وما تستتبعه من لاهوتيات من الطراز الاسلامي.

عاش ابن طفيل ردحاً من الزمن في عهد المنصور يعقوب بن يوسف (وهو من الموحدين الذين حكموا من ١١٤٦ إلى ١٢٦٩) . وكان قد ولد في وادي آش من اقليم غرناطة ١١١٠ ، ومات عام ١١٨٥. وإذا المنظور هذا قد عمل على التأسيس لنهوض فلسفي، عاصره ابن طفيل نفسه واسهم فيه إلا أن الحالة العامة تمثلت في تسلط الفقهاء على السلطة الخلافية وعلى الجمهور المؤمن الواسع. ومن هنا ، ندرك القولة التي أطلقها ابو يعقوب يوسف في وجه من عارض مذهبه الديني : إما المصحف وسنن أبي داود، وإما السيف! ومع ذلك ، صمد ابن طفيل ، الذي دخل باب الخلافة من باب الطب (طبيب الخليفة) والحكمة (الفلسفة هنا) . بيد أن صموده ذاك الذي حققه في وجه الوشاة المحافظين المناهضين للفكر العقلي بعامة والفلسفي بخاصة، ظل مشحوناً بالقلق والتحسّب حيال ما قد

يحدث له، وهو الطبيب، طبيب الخليفة وفيلسوفه.

أما الإنتاج الذي قدمه ابن طفيل على صعيد الفلسفة ، فلم يتبق منه سوى قصته الفلسفية الشهيرة بـ" حي بن يقظان" والتي أتى عنوانها الكامل على النحو التالي:" رسالة حي بن يقظان في اسرار الحكمة المشرقية استخلصها من درر جواهر الفاظ الرئيس ابي علي بن سينا الامام الفيلسوف الكامل العارف ابو بكر بن طفيل". في هذه يسلك ابن طفيل طريق النقائض . ففي المسألة الواحدة يقدم اطروحتين أو احتمالين يضعهما أمام القارئ على نحو تبدوان فيه وكأنهما متساويتان في الأهمية والجدارة المعرفية. وعلى القارئ " اللبيب" أن يستنبط مايرى أنه أقرب إلى الترجيح لدى المؤلف ابن طفيل.

ان ذلك يظهر بوضوح في مسألتي المعرفة والعلاقة بين الفلسفة والدين. فعلى صعيد المسألة الأولى، تواجهنا إشكالية" مصدر المعرفة"، تلك الاشكالية التي تفصح عن نفسها بصيغة السؤال التالي: ماهو مصدر المعرفة، التي تفضي إلى" الحقيقة"، العالم الطبيعي أم العالم " الماورائي- الالهي"؟ ويلحق بذلك سؤال آخر متمم، هو التالي: هل من مسوّغ للحديث عن مصدر للمعرفة وموضوع لها في تركيب وجودي(انطولوجي) من نمط " العالم الالهي" أو " الاله العالمي"؟ هاهنا، نلاحظ تقاطعاً في الخطوط بين المسألة المعرفية والمسألة الوجودية(الانطولوجية)! مما يشير إلى استحالة القيام بفصل قطعي بين كلتا المسألتين في الإطار الابن طفيلي.

بيد أن تناول المسألة المعرفية من مدخل آخر غير ذاك الوجودي، قد يضع يدنا على اللحظة التي ترجح هذا أو ذاك من الاطروحتين أو ذلك من الاطروحة التركيبية الثالثة. أما المدخل الذي نعنيه فيتمثل في تحديد ثلاثة أمور هي الأدوات المقولاتية والمفاهيمية المستخدمة في انتاج المعرفة أولاً، ومستويات المعرفة القابلة للتحقق ثانياً، والسياق أو السياقات التي تتحقق المعرفة فيها ثالثاً.

ان قصة حي بن يقظان تضع يدنا على مجموعة من المقولات والمفاهيم التي تتم المعرفة بواسطتها ، وتحقق تراكماً يجعل من تاريخ المعرفة أمراً ممكناً. من ذلك تبرز" الملاحظة"و" التأمل" والتساؤل" و"المقارنة- الموازنة" و" التجربة" و" الفرضية المضمرة". وجدير بالاهتمام العميق أن الشخصية الرئيسة في القصة ، وهي" حي" حققت من ضروب المعرفة ما اتاح لها انتاج علاقات متنامية مع المحيط الطبيعي بمساعدة آخذة في التقدم من" الآلات المادية".

وعلى هذه الطريق، تمكن حي من تحقيق معرفته الحسية بمحيطه الطبيعي، لينطلق منها باتجاه نمط آخر من المعرفة أكثر عمقاً وشمولاً هو المعرفة العقلية. وإذا كانت المعرفة الأولى ذات بعد جزئي مشخص، فإن المعرفة الأخرى تتحدد بكونها مجرّدة وتنحو نحو العموم والشمول. ومن ثم، فهي (أي الأخيرة) أكثر إحاطة وجوهرية بحيث تعتبر طريقاً إلى المعرفة العلمية والفلسفية. بيد أن ابن طفيل يصل، على يدي بطله حي، إلى نمط آخر من المعرفة، قد يكون جماع القول في نمطي المعرفة السابقين وفي إجمالي المعرفة عامة، وهو ماقد ندعوه بـ" المعرفة الروحية". وربما كانت هذه الأخيرة، لدى فيلسوفنا، شكلاً من اشكال الشعور بالاندماج الروحي (العاطفي النفسي)، هذا الاندماج

الذي يكتسب طابعاً وجْديّاً كونياً . وبذلك ، يتضح نوع من التواشج الجدلي بين تلك المستويات الثلاث من المعرفة انطلاقاً من أنها جميعاً" معرفة بالوجود المعطى".

وهاهنا، تبرز واحدة من سمات نظرية المعرفة لدى ابن طفيل، وهي انطلاقها من موقع " اسمي Nominalism" مخالف ومناوئ لـ" الواقعية Realisme " من حيث الأساس الابيستيمولوجي. فالمفاهيم والمقولات والفرضيات والمبادئ إنّ هي- بحسب ذلك- إلا" اسماء" لاوجود لها إلا عبر مسمّياتها (الأشياء والعلاقات الطبيعية). ذلك ان الواقعية ترى في تلك الاسماء موجودات جوهرية في ذاتها ناحيةً في ذلك نحو المثالية الأفلاطونية. في هذه المسألة، يدلّل ابن طفيل على ادراك" واقعي"- هنا بمعنى مادي- بالأشياء والعلاقات الطبيعية كما بما يعبر عنها ن" أسماء- مقولات.....".

ولعلنا نتعمق أكثر في النظرية المعرفية الابن طفيلية، إذا وضعنا نتائجها في السياقات التي تحققت فيها، وهي الاجتماعي والتاريخي والتراثي. أما ما يتعلق بسياقها الاجتماعي، فيلاحظ أن ابن طفيل أراد لشخوص قصته ان تتحرك فيما يبدو أنه موقف عداء أو رفض للعلاقات الاجتماعية عموماً (وهو كناية مضمّنة على الحصار الذي كان يعيشه في مجتمعه بالرغم من منصبه في القصر). فإذا أريد لـ" حي" أن ينشأ في عالم طبيعي لا اجتماعي، فإن المقصود من ذلك لم يكن رفض المجتمع عامة، بقدر ما كان تعبيراً عن رفض لنمط معين من المجتمع (هو الذي عاش فيه) أولاً ، وعن الاشارة إلى امكانية اكتفاء البشرية بما تحققه من معارف وضعية ثانياً. وهذا ما أشار إليه بحق جميل صليبا وكامل عيد في مقدمة لقصة" حي بن يقظان".

وتبرز أهمية ما أنجزه " حي" من تحصيل للمعرفة، حيث نضعه في سياقه من تاريخية المعرفة وجدليتها. فلقد نما" حي" في إطار صيرورة تاريخية حقق فيها تقدماً متصاعداً عبر تماسّه العميق مع محيطه وبواسطة ما انتجه من آلات مادية. وبهذا ، تمت عملية أنسنة محيطه، وإعادة بنائه من موقع الانسان: إن جدلية الذات والموضوع تبرز هنا بمثابة ضابط بشري تاريخي لعملية الأنسنة تلك . ومن ثم، فإن ظهور حي بمظهر من يبدأ من" صفر لاتاريخي ولا اجتماعي" هو، كما اشرنا، تعبير عن رفض خفي للمجتمع في حينه وفي قمته السلطوية والفقهية خصوصاً، إضافة إلى كونه تعبيراً عن رفض" التقليد- النقل " كمصدر للمعرفة.

ومن شأن ذلك أن يضع العملية المعرفية التي انجزها حي في سياقها التراثي. فهي، هنا، بمثابة قطع مع السابق لإمكانية البدء دونه. ولكنه- مع ذلك- استند في عمليته إلى ملاحظته المتدفقة والمتطورة للطبيعة وآلياتها الفاعلة والمجسّدة خصوصاً في الكائنات الحية من الحيوان. فكأنما الأمر يظهر هنا بوصفها تأكيداً على أن البشر قادرون دائماً على البدء بـ" بدء جديد". وهذا نمط من الإشارة إلى خلود البشر، ضبطه و عبّر عنه فلاسفة عرب اسلاميون أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد وكذلك ابن طفيل، وذلك بصيغة" العقل الفعال" التي ظهرت لدى هؤلاء بدلالات مختلفة ، ولكن موحّدة في مسألة الوجود تلك.

***

أخيراً، تبرز علاقة الدين بالفلسفة أو الشريعة بالحكمة ، كما أراد لها أن تكون ابن طفيل في منظومته الفلسفية. إن هذه العلاقة تفصح عن نفسها بصيغ إشارية إيمانية في قصة حي بن يقظان وعبر شخصياتها الثلاث، حي وأسال وسلامان.

فحيّ المتمرس بالنظر العقلي الذي أفضى به إلى درجات عليا من المعرفة وحيداً في الجزيرة ، يلتقي أسال في مكانٍ مأمن هذه الجزيرة، بعد أن يكون هذا قد غادر جزيرته التي قطن فيها مع جمهور واسع من المؤمنين الذين يأخذون بـ " الظاهر". أما الشخصية الثالثة وفي سلامان فتمثل الموقف الأميل إلى "الظاهر". ويتوافق حي وأسال في أنهما من أهل البحث عن "الحقيقة- الباطن" وعن الآفاق الخفية للحقائق الخاضعة للتأويل.

وتتضح المواقف حين يدعو أسال حيّاً لزيارة الجزيرة المنحدر منها والتي على رأسها صديقه سلامان. وهناك يشرع حي في محاولة تعليم "الجمهور المؤمن" مبادئ المعرفة "الحقة" وأسرارها. ولكنه يفاجأ بإعراضهم عنه ومعهم كذلك سلامان نفسه، رئيس الجزيرة. ويقرر حي العودة إلى جزيرته ومعه صديقه الجديد أسال. ويتم ذلك، حيث يمكث الصديقان المتوافقان في الرأي يتعبدان "على طريقتهما الخاصة وتوجههما الفكري الخاص". وبذلك، تكون الخاتمة حاسمة بالنسبة إلى الجمهور الذي يرفض "التأويل" وبالنسبة إلى حي وأسال الآخذيْن به.

إن ذلك يحمل دلالات مركّزة على الموقف من الحكمة (الفلسفة) والشريعة (الدين) عند ابن طفيل. فهو يحسم أمره لصالح الأولى، تاركاً الثانية للجمهور. وينبغي الانتباه إلى أن هذا الموقف لا يحمل بالضرورة رؤية سوسيولوجية تحقيرية للجمهور، بقدر ما يمكن أن يكون دالاً على الجهود الحثيثة لمنح الحكمة- الفلسفة مشروعيتها في فضاء إيديولوجي مقصور، عموماً، على الدين. ولذا، فربما أراد ابن طفيل أن يحيّد "الجمهور المؤمن" في الموقف فيخرجه من دائرة سلطة الفقهاء والسلطة السياسية المهيمنة، على حد سواء.

إن الموقف من العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن طفيل لعله يؤكد على ما أيتنا عليه في موضع سابق من أن نص ابن طفيل الفلسفي، إذ لم تتح له إمكانية التكون على نحو منبسط ومفتوح ومعلن، فقد سلك مسلك التقية والترميز، الذي إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن "شيئاً ما" أراد ألا يصرح به، وهو ما يدخل في تناقض مع المسموح به. وهذا ما يدعم القول بالخصوصية الأولى للفلسفة العربية الإسلامية، وهي تلك التي أشرنا إليها بوصفها اللّف على الموقف الإيديولوجي المهيمن وليس مواجهته كما هو هو، كسبيل لانتزاع الإقرار بالفلسفة وبحدّ ما من استقلاليتها عن الأنساق المعرفية الأخرى، وعن ذلك الموقف الإيديولوجي تحديداً.

إن تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية *مازال يمثل بنية مفتوحة ومسألة معلقة تحفز على الخوض* فيها وفض مغاليقها عبر احترام خصوصياتها أولاً، ومن موقع السياقات المندرجة فيها ثانياً. وهذا من شأنه القول بأن البحث في هذه الفلسفة مدعوّ للإقرار بلحظتين اثنتين كبريين من لحظات البحث التاريخي الفلسفي عموماً، وهما الانطلاق من داخل الفلسفة المذكورة، واستخدام منهج أو مناهج

معاصرة في ذلك تستجيب لتلك اللحظة وتتساوق معها. بل نود القول بأن ما نستخدمه من مناهج وطرائق هنا يكون مستجيباً لشرائط البحث التاريخي العلمي، بقدر ما يستجيب لمقتضيات مادة البحث (الفلسفة العربية الإسلامية إياها) ويسهم في اكتشافها وضبطها وقنونتها.

وفي مثل ذلك التصور وعبره، يصبح وارداً التصدي للنزعات اللاتاريخية لتي تناولت الفلسفة المذكورة، ومنها بصورة خاصة النزعة المركزية الأوربية وكذلك النزعة المركزية الشرقية. فهاتان كلتاهما تمزق تاريخ الفلسفة وتجزئه وتشطره، بحيث يُرفض القول بوجود فلسفة عربية إسلامية حقاً (من موقع النزعة الأولى)، ويرفض القول بوجود فلسفة يونانية حقاً (من موقع النزعة الثانية). وفي حالة الفلسفة الأولى، ينبغي أن يركز على ضرورة رفض "نظرية الامتثال"، التي ترفض القول بوجود فلسفات خارج الفلسفة اليونانية إذا لم تستجب وتمتثل لمنطلقاتها الأوربية. وبكلمة، إن إقصاءنا نظرية الامتثال هذه جعلنا نقول بوجود فلسفة عربية إسلامية لها من الخصوصيات ما يختلف عن خصوصيات الفلسفات الأخرى وبصورة خاصة اليونانية؛ مع القول بوجود نواظم عامة بين هذه مجتمعة، تلك النواظم التي تجعل منها ما هي عليه، أي "فلسفة".

□□□

دلالة ابن عربي في تفكيره الصوفي على مذهب وحدة الوجود

الدكتور محمود خضرة

المقدمة : يلقب محيي الدين بن عربي بالشيخ الأكبر للدلالة على رفعة شأنه بين المتصوفة المسلمين. ولد الشيخ في ٢٨ تموز ١١٦٥م، في مرسية على الشاطئ الشرقي لإسبانيا، ثم انتقل إلى إشبيلية عاصمة الفكر والفن آنذاك، ثم إلى قرطبة أثينا الفلسفة الثانية، وتعرف فيها وهو صغير السن على قاضيها الفيلسوف ابن رشد، ثم طاف في مراكش، وتونس ومصر والحجاز وبغداد والموصل وقونية، واختار أخيراً دمشق ليتوفى فيها في ١٦ تشرين الثاني عام ١٢٤٠م (١).

لقد مارس ابن عربي التأمل في الوجود وهو فتى، واطلع وهو شاب على مذاهب المتصوفة وطرائقهم في المشرق والمغرب، ثم تصوَّف وبنى تفكيره الصوفي على مذهب وحدة الوجود الذي يمثل حجر الأساس في تفكيره.

وإذا كان يرى بعض المستشرقين أن مذهب وحدة الوجود هو في الأصل [فكرة هندية انتقلت إلى الفرس، وعن الفرس أخذها المتصوفة، المسلمون] (٢) (أمثال الحلاج، والجنيد وأبو يزيد البسطامي وغيرهم)..فإنه في رأي بعض المستشرقين والباحثين العرب الآخرين، لايصح أن نضفي على تصوف هؤلاء صبغة وحدة الوجود، لأن هذا المذهب لم يظهر إلا بعد الحلاّج بزمن طويل، وتحديداً على يد ابن عربي، فالحلاج وأبو يزيد، وحتى ابن الفارض المعاصر لابن عربي لم يقولوا بمذهب وحدة الوجود، فالحلاج وأبو يزيد قالا بمذهب الحلول، وقال ابن الفارض بالاتحاد التام مع الله، وأخذ الجميع بمذهب وحدة الشهود، بمعنى أنهم شاهدوا في ذواتهم ذات الله الأحدية، أو أن الله قد حلَّ فيهم أو أنهم قد أفنوا ذواتهم حباً في ذات الله، فغابوا عن أنفسهم وعن كل شيء فلم يشاهدوا في الوجود سوى الله، وعلى هذا يمكن القول في رأي هذا الفريق : إن هناك فرقاً بين شطحات الجذب عن الحلاج عندما قال : "أنا الحق" أو عند أبي يزيد عندما قال : سبحاني ماأعظم شاني" وبين مذهب فلسفي في الإلهيات يقول به ابن عبد ربه لا يعبر فيه عن وحدته مع الذات الإلهية، ولا عن فنائه في محبوبه، بل يؤكد صراحة وحدة الحق والخلق.

وسواء أكانت نظرية وحدة الوجود هندية أم لم تكن، وسواء أكان المتصوفة السابقون على ابن عربي قد قالوا بوحدة شهود أم بوحدة وجود، فإن الثابت والواضح هو أن ابن عربي أكبر المتصوفة المسلمين الذين تبنوا هذه النظرية، فقد وضع أسسها وأفاض في شرحها في كتابه الضخم الفتوحات المكية وعمقها في نصوص الحكم، وبسطها شعراً رمزياً في ترجمان الأشواق، وهاكم النظرية حاولت أن أتفهمها في كتب ابن عربي، ولدى دارسيه ثانياً :

١ - وحدة الوجود (وحدة الحق والخلق) .الحقيقة الواحدة

يصف لنا ابن عربي في أكثر من موضع في كتبه ورسائله خلق الله للعالم وغايته من ذلك فيقول: [لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الاحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله.. أوجد العالم وجود شبح مسوى لاروح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة (٣)...] وجعل هذا الشبح المسوى [يقبل روحاً إلهياً عبر عنه بالنفخ] وخلق له [الاستعداد لقبول فيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولايزال ...](٤)

يرى ابن عربي كما هو واضح، إن إرادة الله اقتضت خلق العالم على صورة يرى فيها عينه، ليس لأنه بحاجة إلى العالم، فهو غني عنه، بل لأن أسماءه تفتقر إلى الوجود، إذ لاوجود لها إلا به، ولا معنى لها إلا فيه، فليس الوجود إلا مظهراً، وتجليات لتلك الأسماء، وليس الكون إلا الأسماء التي أطلقها الله على نفسه، فمشيئته من حيث أسماؤه لا من حيث ذاته اقتضت خلق العالم، والغاية من هذا الخلق هي أن يرى اللهُ نفسه في مرآة العالم، أو يرى عينَه التي ليست سوى ذاته المتصفة بالأسماء، فكشف عن ذاته المطلقة ليس في إطلاقها وتجردها من النسب والإضافات، بل في تعيينها بصور الوجود، غير المتناهية، وقد أودع الله منذ الأزل في كل موجود خلقه، استعداداً لقبول الفيض الوجودي، ولولا هذا الاستعداد لما وجد الموجود، فكل موجود يقبل روحاً إلهياً، وروح الله سارية في الموجودات جميعها، وهذه الموجودات ليست سوى صور اتصفت بصفة الوجود بفضل سريان تلك الروح الإلهية فيها، كما يؤكد ابن عربي ويقول :[لولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ماكان للعالم وجود، كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية ماظهر حكم في الموجودات العينية، ومن هذه الحقيقة كان العالم مفتقراً إلى الحق في وجوده (٥)] إن الخلق (العالم) يفتقر إلى الحق، لأن الخلق ليس إلا الصورة والمظهر الخارجي للحق، فبالحق وجوده الدائم، ولولا سريان الحق في الموجودات لما كان لها وجود، وليس للعالم وجود إلا بالإضافة إلى الحق، كما أن الحق يفتقر إلى الخلق ليس من حيث ذاته الإلهية المجردة عن كل وصف وعن كل نسبة، بل من حيث إنه أحب أن يَظْهر ويُعرف ويرى عظمته وكمالاته، ويرى أسماءه وصفاته، كما يقول الحديث القدسي الذي يستشهد به ابن عربي مراراً: [كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق فبه عرفوني] الحق يفتقر إلى الخلق لا من حيث الذات، بل من حيث الأسماء والصفات، لأن الحق له من الأسماء والصفات مالا يتحقق إلا عن طريق الخلق، الذي هو مظهرها، ولولا هذا المظهر الأسمائي والصفاتي، لظل الكنز مخفياً،

وهكذا فإن كلا من الحق والخلق يفتقر أحدهما إلى الآخر، كما يقول ابن عربي:

فالكل مفتقر ماالكل مستغن هذا هو الحق قد قلناه لا نكني(٦)

إن عملية الخلق عند ابن عربي كانت إذن ضرورية لِلّه لكي يعرف كمالاته في تجليات صفاته وأسمائه في الوجود الخارجي.

وقد تمَّت عملية الخلق بفيضين إلهيين، فيض أقدس، وفيض مقدس ففي الفيض المقدس (٧) تجلى الحق لذاته في الصور المعقولة للكائنات (الصور المعقولة للوجود الممكن) وهي كما يسميها ابن عربي، الأعيان الثابتة للموجودات، أو التعينات المعقولة الموجودة في عالم الغيب، والتي ليس لها أي وجود عيني واقعي حسي، بل هي كما يقول "قوابل أو صور للوجود"(٨)، وهذه الصور المعقولة شبيهة بالمثل الأفلاطونية، وبهذه الحقائق المعقولة عرف الحق ذاتَهُ بذاته، ولما أراد أن يُعرفَ ويرى ذاته في غير ذاته، كان الفيض المقدس (التجلي الإلهي الدائم) وبهذا الفيض تجلى الحق الواحد في صور الكثرة الوجودية، فنقل الأعيان الثابتة في العالم المعقول وأظهرها إلى العالم المحسوس: "العالم- كما يقول ليس إلا تجلي الحق في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه وإنه يتنوع ويُتصور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها (٩)".

إن كل الموجودات التي ظهرت على نحو ماهي عليه في ثبوتها الأزلي. أي إن كل عين من هذه الأعيان الثابتة تحمل في نفسها مستقبل تاريخها وماقدر لها أن تكون عليه، فلا يظهر في الوجود شيء يخالف ماكان عليه في ذلك الثبوت الأزلي، وفي هذا يقول ابن عربي: "إن الحق لا يعطي الموجود رتبته في الوجود إلا بحسب القبول والاستعداد" (١٠) وعندما تتحقق هذه الأعيان بالفعل وتأخذ مكانها في الوجود العيني الواقعي، فلا تخضع في تحققها لشيء ماإلا لقوانينها الذاتية الأزلية التي هي جزء من قوانين الوجود العيني الذي نسميه العالم، فهي بهذا المعنى صورة من صور الحق، ووجودها العيني عندما توجد صورة من صور وجوده، "فالتجلي من الذات لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد المتجلى له(١١)" وهذا يعني أن الله كذات مطلقة ليس له -من حيث إطلاقه وغناه الذاتي عنها وعن غيرها – نسبة ما إليها، وليس فيها شيء من ذات الله المطلقة، ليس فيها ممايحقق وجودَها إلا طبيعتُها الخاصة التي طبعها الله بها منذ الأزل، وعلى هذا النحو لا يوجد في موجود من الموجودات شيء من الله المطلق عينه، بل وجود كل شيء من الأشياء راجع إلى الصورة المعقولة التي انتقلت من الوجود بالقوة (الوجود في عالم الغيب) إلى الوجود بالفعل (التحقق العيني الخارجي).

إن عملية الخلق التي تمَّت بفيض إلهي (أو تتم بتجل إلهي دائم) على هذا النحو الذي أشرنا إليه تذكرنا بجبرية مفرطة كما هو الحال عند الأشاعرة، كما تذكرنا بالانسجام الأزلي المسبق عند ليبنتز، وبنظرية الفيض عند أفلوطين، وإن كان ابن عربي يختلف عن الأشاعرة وليبنتز وأفلوطين، فعملية الخلق عند ابن عربي ليست إيجاداً من العدم المحض، بل هي تجل إلهي دائم فيما لا يحصى عدده من صور الموجودات وتغير دائم، وتحول في الصورة في كل آن، والصورة كما يقول :"لاتكون إلا من

فيضه (١٢)" الفيض الذي يمد كل موجود في كل لحظة بروح من الله، فيرى الناظرُ الحقَّ في صور الخلق، ومظاهره المتجددة في كل آن، ويرى أن أي مظهر من هذه المظاهر ليس هو عين الآخر، بل لامظهر منها هو عينه في اللحظة التي تليه، فكما يقول ابن عربي: "فما في الحضرة الإلهية لاتساعها شيء يتكرر أصلاً (١٣)" أو كما يتأول الآيتين القرآنيتين الكريمتين: "وكل يوم هو في شان"، "بل هم في لبس من خلق جديد"، فكل شيء يخلق خلقاً جديداً في كل آن، والوجود بجملته هو المسرح الكبير، غير المتناهي الذي تتعاقب عليه الصور في الوجود أزلاً وأبداً، ولا تظهر صورة منه عليه مرتين. إن خلق الله للعالم كما أشرنا يرتبط بأسماء الله التي لاتتناهى، وبالحقيقة الواحدة التي يعجز العقل عن حصر تجلياتها، يقول ابن عربي: "إن أسماء الله لا تتناهى.... ومايكون عنها غير متناه... وعلى الحقيقة فما ثم إلا حقيقة واحدة تقبل جميع النسب والإضافات التي يكنى عنها بالأسماء الإلهية، والحقيقة تعطي أن يكون لكل اسم يظهر إلا ما لايتناهى حقيقة يتميز بها عن اسم آخر، تلك الحقيقة التي يتميز بها هي الاسم عينه لا مايقع فيه الاشتراك (١٤)". ويقول في الفتوحات المكية: [الحق من حيث الوجود عين الموجودات... والعين واحدة من المجموع في المجموع..... والعالم كله عين تجلي الحق لمن عرف الحق..] (١٥)

لما كانت أسماء الله لا تتناهى، فإن الموجودات وهي تجليات الأسماء وهي صفات للحق وصف بها نفسه، ووصفناه بها نحن، هي أيضاً بدورها لا متناهية. ويلزم عن هذا: أن ليس في الوجود سوى ذات واحدة وعدد لا يتناهى من النسب والإضافات يكنى عنها بالأسماء الإلهية، وحين تظهر في الصور الخارجية تسمى باسم الموجودات أو التعينات ، فالوحدة وهي مايقع فيه الاشتراك بين الموجودات -ترجع إلى الحق ذاته، إلى الله، وأما الكثرة -وهي مالايقع فيه الاشتراك، أي يقع الاختلاف ترجع إلى هذه النسب والإضافات، ترجع إلى الخلق، فالحق والخلق وجهان لحقيقة واحدة، لها كثرة وجودية بالصور والتعينات، ولها تعدد واختلاف في مظاهرها، وهي ليست إلا صوراً للمرايا الأزلية التي ترى فيها ذات الحق وصفاته وأسماؤه، وهذه المرايا كما قلنا هي الأعيان الثابتة للموجودات، وهي ليست إلا الصور المعقولة في العلم الإلهي، فالكثرة الوجودية التي نراها هي إذن حقيقة واحدة في جوهرها أو هي مجالٍ كثيرة لحقيقة واحدة هي الله، إذا كان الأمر كذلك، إذا كان الوجود واحداً، فيكون إذا نظرنا إليه من وجه قلنا: إنه حق وخالق، وإذا نظرنا إليه من وجه آخر قلنا : إنه خلق وصورة ومخلوق، إذا نظرنا إليه من حيث الذات قلنا: إنه واحد، وإذا نظرنا إليه من حيث الصفات والأسماء قلنا إنه كثير ومتعدد، ولهذا وصف الحق بالأضداد بأنه الأول والآخر، والباطن والظاهر، فهو الأول والباطن من حيث الذات والوحدة وهو الآخر والظاهر من حيث الصفات والأسماء والكثرة، وهذا معنى قول أبي سعيد الخراز الذي يستشهد بـ- ابن عربي "إن الله لا يعرف إلابجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها(١٦)"

ثم قول ابن عربي :

يا خالق الأشياء في نفسه ... أنت لما تخلقه جامع

تخلق مالا ينتهي كونه   فيك فأنت الضيق الواسع (١٧)

وقوله أيضاً:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا   وليس خلقاً بذاك الوجه فادكروا

جمّع وفرّق فإن العين واحدة   وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر (١٨)

إنه يصح عند ابن عربي أن نقول: إن الحق هو الخلق، بمعنى أن الخلق بموجوداته المتكثرة هي صور لذات الحق، أو مجال لها كما هي صور لأسمائه الإلهية، ولكن لا يصح أن نقول: إن أي مجلى منها هو الذات إطلاقاً، إن الصورة هي الاسم الإلهي أياً كان، ولكن لا يقال في هذا الاسم الإلهي، إنه عين الذات المتصفة بجميع الأسماء، كما لا يقال إنه غيرها.

وأكثر مما سبق يصرح ابن عربي بألوهية العالم فيقول: "إن الحق المنزه هو الخلق المشبه، وإن كان قد تميز الخلق من الخالق، فالأمر الخالق المخلوق، والأمر المخلوق الخالق، كل ذلك من عين واحدة، لا بل هو العين الواحدة، وهو العيون الكثيرة"(١٩).

وواضح أن هذا النص لا يحتاج إلى تعليق، ثم يقول بشكل أعمق معبراً عن وحدة الوجود: "إن للحق في كل خلق ظهوراً، فهو الظاهر في كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم، إلا عن فهم من قال: إن العالم صورته وهويته، وهو الاسم الظاهر، كما أنه بالمعنى روح ماظهر، فهو الباطن، فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبر للصورة، فالحق محدود بكل حد وصور العالم لا تنضبط ولا يحاط بها، ولا نعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ماحصل لكل عالم من صورته، فلذلك يجهل حد الحق، فإنه لا يعلم حده، إلابعلم حد كل صورة، وهذا محال حصوله، فحد الحق محال(٢٠)".

إنَّ الحق (الله) هو من جهة أولى الظاهر الذي يدرك ويتجلى في كل خلق أي هو العالم الواقعي المحسوس بكل مافيه، والذي يُعايَن ويُعرف عندما يُنظر في أعيانه وصوره المتكثرة، فهو كل ماظهر وكل ماظهر روحه، وهذا يكون بالنسبة لمن يقول بتشبيهه، وهو من جهة ثانية الباطن الذي لايدرك عندما يطلب في ذاته الأحدية وإطلاقه، هذا يكون بالنسبة لمن يقول بتنزيهه، ولكنه لا يكون باطناً بالنسبة لمن يقول إن العالم صورته وهويته، والعلاقة بين الحق وظهوراته كالعلاقة بين الروح والجسد الإنساني، ولكن الفارق هو أن الروح تزايل الجسد، فلا يبقى الإنسان إنساناً، بينما الحق المدبر للعالم، لا يزايل صوره إطلاقاً.

والحق يمكن أن يعرف بكل صورة محدودة من صور العالم، ولكن هذه المعرفة جزئية وناقصة من ناحيتين، فمن ناحية أولى: إن العارف إنما يعرف على مقدار رتبته، ومن ناحية ثانية: إن الظهورات والصور لا متناهية ولا يمكن الإحاطة بها، فلذلك لا يُعلم حد الحق، إلا عندما نعرف حدود كل الصور والظهورات غير المتناهية وهذا مستحيل.

ولما كانت صور العالم اللا متناهية لا تقوم بذاتها لأنها تفتقر في وجودها إلى الحق، ولما كان الحق حاضراً سارياً بروحه في كل الصور على الدوام لأنه كما يقول: "صور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلاً، فحد الألوهية بالحقيقة لا بالمجاز..(٢١)"، وهذا يعني : أن العالم من جهة أولى له صفة الألوهية لأن روح الحق قائم فيه لا يزايل صوره، فصفة الألوهية إذن تطلق على العالم بالحقيقة لا بالمجاز..

ومن جهة ثانية : إن الحق له حد الألوهية لأن العالم يفتقر إليه، وهو لايفارق صور العالم، التي هي تجليات لأسمائه وصفاته، فالحق يوصف بالألوهية على الحقيقة لا على المجاز، فالعالم يفتقر في وجوده إلى الإله، والإله يفتقر إلى العالم لكي يعرف، إذ لايعرف . الإله إلا بالعالم وبتجلياته.

وهكذا فإن مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي لا يفرق بين أن تنسب الألوهية إلى الحق من وجه، أو إلى العالم من وجه آخر، فإن الحقيقة واحدة في الحالين، وإن اختلفت في الاعتبار، فجميع مافي الوجود من كائنات حية أو ميتة، روحية أو مادية ناطقة أوغير ناطقة كلها مجال وصور للحق، وهذا مايفصح عنه ابن عربي في مقدمة كتابه: ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، فيقول:

كل ماأذكره من طلل ... أو ربوع أو مغان كل ما
وكذا إن قلتُ هي أو قلت هو ... أو هُمُ أو هُن جمعاً أو هما
وكذا اسحب إذا قلت بكت ... وكذا الزهر إذا ما ابتسما
أوبدور في خدور أفلت ... أو شموس أو نبات نجما
أو بروق أو رعود أوربا ... أوجبال أو تلال أورما
أو نساء كاعبات نهد ... طالعات كشموس أو دمى
كل ماأذكره مماجرى ... ذكره أو مثله إن تفهما
منه أسرار وأنوار جلت ... أو علت جاء بها رب السما
لفؤادي أو فؤاد من له ... مثل ما لي من شروط العلما
صفة قدسية علوية ... أعلمت أن لصدقي قدما . (٢٢)

إن كل مظاهر الطبيعة الحية والجامدة هي تجليات الله، والطبيعة بكليتها، هي عند ابن عربي كائن حي عاقل، يقول ابن عربي: "من الطبيعة؟ ومن الظاهر منها ؟ ما رأيناها نقصت بما ظهر منها ، ولا زادت بعدم ما ظهر ، وليس الذي ظهر غيرها، وليست هي عين ماظهر لا ختلاف الأحكام بالصور عليها (٢٣)" لقد استعمل ابن عربي في السؤال عن الطبيعة أداة الاستفهام للعاقل، ولم يستعمل ماللغير

العاقل، فالطبيعة هي قوة سارية في الكون بأسره، هي حيوان كبير كما يرى ابن رشد وغيره، والطبيعة هي اسم آخر لله، ويقصد بها القوة التي تعطي كل موجود صفاته وخصائصه، ولا يعتريها في ذاتها نقص أو زيادة، الطبيعة هي الذات الإلهية متجلية في صور الاسم ".الموجد." فكل ماظهر في الوجود كان عين هذه الطبيعة، وهي لا تنقص شيئاً بما يظهر عنها، ولا تزيد بما لايظهر، وهذا يذكرنا بمبدأ مصونية المادة والطاقة، وما يظهر عنها هو عينها من حيث اشتراكه في المبدأ "العين الطبيعية" ولكنه في الوقت نفسه ليس هو عينها من حيث اختلاف الصور بالحكم عليها. إن ظواهر الطبيعة تتعدد وتتكثر بصورها وتجلياتها ولكن "الجامع بينها الطبيعة، لابل العين الطبيعية، فعالم الطبيعة صور في مرآة واحدة في مرايا مختلفة (٢٤)". كما هو واضح أن ابن عربي هنا يقدس الطبيعة إلى جانب تأليهه للحق، كماوجدنا فيما سبق من النصوص.

هذا هو مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي، وعلى الرغم من صراحة النصوص، التي أوردتها هنا والتي لم أوردها، وتملأ كتابه الضخم الفتوحات المكية، ثم فصوص الحكم، والتي توحي بأن ابن عربي يقول بوحدة وجود مادية، إلا أنني لا أستطيع أن أجزم بأنه يقول بهذه الوحدة الوجودية المادية على طريقة سبينوزا، وجيور دانو برونو، وغيرهما، لأنني ألاحظ إلى جانب النصوص الموحية بالوحدة الوجودية المادية، عاطفة دينية مشبوبة، وحباً إلهياً سامياً.

أقول هذا هو مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي، حاولت أن أعرضه بإيجاز استناداً إلى أشهر كتبه الفتوحات المكية وفصوص الحكم، وترجمان الأشواق وتأويله للقرآن الكريم.

وفي مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي يلاحظ القارئ المتمعن فضلاً عن الباحث المدقق أن المذهب يحتوي على جملة من التناقضات، وأنه يقوم على جبرية مفرطة، ويترتب على هذا المذهب القول بأشياء خطيرة على المستوى الأخلاقي والمستوى الديني، ولا يتسع المجال لذكرها هنا، وسأكتفي ببعض مايترتب على هذا المذهب.

(٢) خلق الإنسان والإنسان الكامل:

بعد أن بيَّن ابن عربي خلق الله للعالم ككل والغاية من ذلك الخلق، بيَّن الغاية من خلق آدم فقال : "... ولما اقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة فسمي إنساناً وخليفة.... فهو الإنسان الحادث الأزلي والنشء الدائم الأبوي ، والكلمة الفاصلة الجامعة... ولا يزال العالم محفوظاً مادام فيه هذا الإنسان الكامل، تظهر جميع مافي الصورة الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود....(٢٥٩)" لقد اقتضت الإرادة ظهور آدم لكي تُجلى به المرآة، ولكي تظهر في المرآة المجلوة جميع الصفات والأسماء الإلهية، إذ لولا آدم لظلت مرآة الوجود معتمة، لا ينعكس فيها الكمال الإلهي، فلما كانت غاية الخلق هي أن يُعرف الله وتُدرك كمالاته، أظهر أعيان أسمائه في صورة جامعة شاملة تحصر الموجودات كلها في نفسه، فخلق آدم (الإنسان أو الجنس البشري، أو الإنسان من حيث هو إنسان، أو الحقيقة الإنسانية، النشأة الوحيدة

التي تتجلى فيها الكمالات الإلهية في أعظم صورها.[خلق الله الإنسان على صورته]، فالإنسان كما يقول ابن عربي في الفتوحات [....هو العالم الأصغر، وهو روح العالم وعلته وسببه، وصحَّ له التأله، لأنه خليفة الله.. وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة... والعالم مسخر له مألوه به كما أن الإنسان مألوه بالله..(٢٦)].

[إن مذهب الإنسان الكامل عند ابن عربي ينبني على مذهبه في وحدة الوجود أي على مبدأ، مبدأ الكثرة في الوحدة المطلقة، أو مبدأ التغاير في الوحدة فالكثرة الظاهرة المتعينة هي الحق الباطن بسبب سريان الحق في صور جميع الموجودات] والانسان بموقعه من العالم هو أحق الموجودات بهذا السريان، ولهذا حق له التأله، لأنه لما خلقه الله على صورته منحه من ذاته التجلي الإلهي، ولكن [التجلي من الذات لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد المتجلى له وغير ذلك لا يكون... فهو مرآتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤيته أسماءه، وظهور أحكامها وليست سوى عينه...]....[وما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف فوجودنا وجوده، ونحن مفتقرون إليه من حيث وجودنا، وهو مفتقر إلينا من حيث ظهوره لنفسه] (٢٨). لكن ظهور الإله وتجليه في الإنسان يتفاوت بحسب استعداد الإنسان المقدر منذ الأزل لقبول هذا التجلي، ولهذا لا يرى إنسان إلا صورته في مرآة الحق، ولا يصفه إنسان بوصف إلا كان الواصف هو ذلك الوصف، يقول ابن عربي :[إن الحق ظاهر لنفسه، باطن عنه وهو المسمى أبا سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات(٢٩)] فإذا ظهر الله في صورة الإنسان الكامل كان عين مابطن، وعين ماظهر من ذلك الإنسان الذي ظهر بصورته، لأن الظهور والبطون بالنسبة إلينا أمران اعتباريان في حال نظرنا إلى نماذج أفراد الإنسان الكامل، اما فيما يتعلق بالحق فلا ناظر ولا منظور، فالحق ظاهر بنفس المعنى الذي هو باطن فيه، وبطن بنفس المعنى الذي هو ظاهر، وكذلك الحال في جميع صفات الأضداد التي وصف بها الحق نفسه وتجلت في مخلوقاته وفي الإنسان الكامل بوجه خاص، وإذا كان الأمر هكذا وكانت الحقيقة الوجودية واحدة، وأكمل تجليات الخالق هي في الإنسان فيستطيع ابن عربي أن يؤكد تأله الإنسان والعلاقة المتبادلة المتوازية بينه وبين الله يقول :

فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده
ففي حال أقربه وفي الأعيان أجحده
فيعرفني وأنكره وأعرفه فأشهده
لذاك الحق أوجدني وحقق فيَّ مقصده.(٣٠)

العبادة والحمد هما الطاعة والخدمة وهما أمران متبادلان بين الله والإنسان، فالله يفيض الوجود عليه، والإنسان يظهر كمالات الله، والإنسان يقرُّ بوجود الله في كل شيء في حال الجمع، ولكنه ينكر وجود الله في حال التعدد والكثرة فينكر أنه هو عين الموجودات الخارجية، والله يعرف الإنسان بجميع أحواله، لأنه صورته، ولكن الإنسان ينكر وجوده في أعيان الموجودات الخارجية على أنها هي

هو ... ولكن الإنسان الكامل الولي أو النبي يعرف الله معرفة ذوقية كشفية، ويعرف أن الله هو التجلي في الأشياء ولهذا كانت الغاية التي لأجلها أوجد الله العالم والإنسان هي أن يُعرف وتُعرف كمالاته الصفاتية والأسمائية، وإن الإنسان يعلم الله ويُوجده بمعنى أن كل إنسان يصور إلهه بصورة معتقده. إن الإنسان يعلم الحق بحسب مايتجلى للإنسان من أسمائه وصفاته في صور الكائنات، فيخلق من ذلك إلهاً يعتقد فيه وعبده، وهذا معنى قول ابن عربي، [فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلها]، هذا هو الحق المخلوق المتغير في صور المعتقدات وقد جاء الحديث الشريف مصدقاً للغاية التي تحققت من خلق الإنسان الكامل الذي يعرف الله معرفة كاملة وبهذا الإنسان كما قلنا تتجلى جميع صفات الكمال الوجودية.

إن تأله الإنسان الكامل والعلاقة المتبادلة بينه وبين الله لا يفتأ ابن عربي يرددهما في أكثر من موضع، فيقول :

فنحن له كما ثبتت	أدلتنا ونحن لنا.
وليس له سوى كوني	فنحن له كنحن بنا.
فلي وجهان هُوَ وأنا	وليس له أنا بأنا
ولكن فيَّ مظهره	فنحن له كمثل إنا(٣١)

إن الإنسان الكامل كما تثبت الأدلة الذوقية منسوب إلى الحق وإلى الخلق، والحق (الله) ليس له سوى إظهار هذا الإنسان إلى الوجود وليس الخلق من العدم، فنحن منسوبون إليه تماماً كنسبتنا إلى أنفسنا، ونحن ظاهرون إلى الوجود بأعياننا، والإنسان له وجهان، فمن الوجه الأول يقال إن الإنسان هو "الصورة المرئية" هو الحق من حيث إن كمالاته، الصفاتية والأسمائية، قد تجلت في هذا الإنسان، ومن وجه آخر يقال إن الإنسان هو الإنسان، ففي الوجه الأول تمّحي إنية الإنسان وتثبت هوية الحق، وفي الوجه الثاني تثبت إنية الإنسان وتمحي هوية الحق، وعلى هذا يستطيع الإنسان الكامل أن يقول : إنه الحق، لأنه وجوده عين الوجود المطلق متعيناً، وللإنسان أن يقول : إنه فقط الخلق (الإنسان) إذا أشار إلى الوجود المتعين، أما الحق (الله) فليست له أية نسبة حقيقية، إلى أي مظهر إنساني، إلى أي "أنا" لأن الإنية هي الوجود المتعين، ولا ينسب إلى الحق أي وجود متعين دون غيره ولهذا قال وليس له أنا بأنا، وكل ما يمكن أن يقال : إن الحق ظهر في الإنسان الكامل (الولي أو النبي أو الرسول)، لا إنه هو بعينه هذا الإنسان أو ذاك النبي أو الرسول.

وفي النهاية يمكننا القول : إن نظرية الإنسان الكامل عند ابن عربي المبنية على أساس وحدة الحقيقة الوجودية ترى: أن هذا الإنسان هو المجلى التام لجميع الأسماء والصفات الإلهية، المجلى الكامل للحق. والإنسان الكامل هو كلمة الله التي لا يتناهى ظهورها، فجميع الرسل والأنبياء والأولياء هم أفراد لهذه الكلمة.

فآدم وشيث ونوح وإبراهيم ويعقوب وموسى وعيسى ومحمد وغيرهم من الرسل والأولياء هم كلهم كلمات الله التي لا تنفد. وكل كلمة من هذه الكلمات قد تجلت في هذا النبي أو الرسول أو الولي بحسب مرتبته عند الله، وبحسب تقدير المشيئة في كل مرحلة من مراحل الخلق، فآدم هو كلمة الله التي تجلت فيها الحكمة الإلهية في خلق الإنسان، وشيث هو كلمته التي تجلت في نفخته ، وعيسى هو كلمته التي تجلت فيها روحه وإعجازه، وموسى كلمته التي تجلت فيها عظمته وعلوه، ومحمد كلمته التي تجلى فيها نوره الأزلي، بفرديته [ثلاثية الخلق وجود الذات الإلهية، والإرادة وقول كن] هذا التصور عند ابن عربي للإنسان الكامل نجد له صدى في الغنوصية المسيحية ،حيث يقول الأب كليمانت الإسكندري : [ليس في الوجود إلا نبي واحد وهو الإنسان خلقه الله على صورته والذي يحل فيه روح القدس، والذي يظهر منذ الأزل في كل زمان بصورة جديدة] (٣٢)

إن قول ابن عربي بالحقيقة الوجودية جعله يعتبر أن الله هو الجامع لكل شيء الحاوي لكل موجود، الظاهر بصورة كل موجود، وفي ذلك يقول ابن عربي: [ألا ترى الحق يظهر بصور المحدثات وأخبر بذلك عن نفسه، وبصفات الذم والنقص؟ ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها، وكلها حق له. كما هي صفات المحدثات للحق.](٣٣)

إن الموجودات لا توصف بذاتها محمودة أو مذمومة، وكذلك الأفعال لا توصف بذاتها خيراً أو شراً، فالتفرقة بين المدح والذم والخير والشر هي تفرقة أخلاقية دينية، هي اعتبارية لا حقيقية، لأن الشر في نظر ابن عربي عدم محض، أي عدم وجود صفات إيجابية، ليس للشر وجود حقيقي بالنسبة لله الذي ليس في طبيعته تقابل (تناقض) والشر من الأشياء المتقابلة بالتضاد، فوجوده مقصور على عالم الظواهر حيث تعرف الأشياء بأضدادها، وعلى هذا فكل مايمكن أن يقال في أي موجود هو أنه مجلى يظهر فيه الحق بصفة أو صفات سواء أكانت هذه الصفات مما اصطلح عليه الشرع أو الأخلاق محمودة أو مذمومة أم لم تكن، كذلك يستوي أن نقول : إن الحق يظهر بصفات المحدثات المحمودة أوالمذمومة وأن نقول: إن الخلق يظهر بصفات الحق.

فالحق يظهر بصفات المحدثات كما أخبر عن نفسه في قوله تعالى: [ومكروا ومكر الله (٣٤)] وقوله [الله يستهزئ بهم (٣٥)] وقوله :[إن الذين يؤذون الله والرسول (٣٦)] إلى غير ذلك من الآيات التي يفهمها ابن عربي بما يتفق مع مذهبه في وحدة الوجود ولايفهمها على سبيل المجاز والتوضيح للإنسان المسلم العادي بل يأخذ هنا بحرفيتها (على غير عادته) أي أنه هنا لا يتأوّل الآيات الكريمة ويرى أن الله هو الظاهر في صورة الماكر والمستهزئ والمُؤذى.

أما ظهور الخلق بصفات الحق فمثل ظهور الإنسان بصفة العلم أو الرحمة أو الكرم وغاية ابن عربي في ذلك هي أن يقول : لولا أن الله لم يتجلَّ بصفات المحدثات حتى المذمومة لكان تجليه ناقصاً، فالعالم بمافيه من خير وشر وشرك ومعاصٍ، فهي لا تعدو كونها آثاراً ومظاهر لأفعال الله، وإنها من صفات الكمال الإلهي، يقول ابن عربي : [ثم إن الذات لو تعرَّت عن هذه النسب لم تكن إلها وهذه النسب أحدثتها أعياننا فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلها، فلا يعرف حتى نعرف قال عليه السلام من

عرف نفسه عرف ربه (٣٣)]، إن النسب هي الصفات التي تتجلى في أعيان المحدثات والذات الإلهية المتجردة عن هذه النسب الوجودية، والبعيدة عن متناول الإدراك الحسي ليست إلهاً، لأن الألوهية تقتضي المألوهية، بمعنى أن الحق الوهاب يفرض الخلق الموهوب، والحق الرحيم يفرض الخلق المرحوم، ولا تعرف الألوهية وصفاتها، إلا إذا عرفت المألوهية وصفاتها، وقد ورد في الحديث الشريف كما يزعم ابن عربي: إن الله يتجلى يوم القيامة في بعض الصور فيقبل، ثم يتجلى في بعضها فينكر وليست هذه الصور سوى صور معتقداتنا فيه، فكل منا يقبله يوم القيامة في صورة معتقِده، وينكره في صورة معتقَد غيره، يقول :

كل عقد عليه شخصٌ يحله مَن سواه عقد(٣٨)

وهذا هو الله كما وصفه الشرع في رأي ابن عربي وليس الله كما هو عليه في ذاته، أي هذا هو الحق الذي يتجلى لنا في هذا العالم الذي ندركه في صور الموجودات ، ، وهو نفسه الذي يتجلى لنا يوم القيامة في صور معتقداتنا فكل عبد يعتقد اعتقاداً خاصاً بربه إنما يستمد اعتقاده من النظر في نفسه وبهذا اختلفت الاعتقادات في الله لاختلاف تجليات الأسماء والصفات..

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه (٣٩)

فالله يظهر فيما لايتناهى من صفات الجبروت والقهر مثلما يظهر فيما لا يتناهى من صفات الرحمة، ولو أن اسماً إلهياً من أسمائه ظل معطلاً ولم يتحقق معناه في صورة من صور الوجود لما كان تجلي الحق كاملاً.

إن إله المعتقدات من خلق الإنسان يتصوره كل معتقِد بحسب استعداده وحظه من العلم أو الرقي الروحي، أما إله ابن عربي فلا يحصره ولا يحده عقل لأنه هو المعبود على الحقيقة في كل مايُعْبَد، المحبوب على الحقيقة في كل ما يُحَب ، وإن العارف حسب زعمه هو من رأى في كل معبود مجلى للحق يعبد فيه، فالمعتقِد يعبد إلهه الخاص الذي خلقه في معتقده، ويجحد غيره من آلهة الاعتقادات، ويثني على الحق ومادرى أنه يثني على نفسه لأن إله المعتقِد من صنعه، ولو عرف المعتقِد أن غيره الذي يخالفه العقيدة ما عبد إلا الحق في صورة خاصة من صور الاعتقاد لما أنكر على هذا الغير مايعبده.

[إن البشر إذن يخلقون إلههم فبعضهم (وهم المؤمنون) يعبده في صورة الهادي، وبعضهم (وهم الكافرون) يعبده في صورة المضل، ولكنه يبقى عين كل معبود لأنه الروح السارية في جميع مراتب الوجود، حتى الوثنيون منهم يعبدون الموجود الذي يتخلل كل جزء من أجزاء العالم المادي (٤٠)]، فالمجوسي والوثني واليهودي والمسيحي والمسلم وغيرهم كل يعبده على الحقيقة من حيث مايظهر لكل منهم، ويترتب على هذا أن نهاية الجميع إلى النجاة.

وعلى الرغم من هذا كله فإنني أزعم أن ابن عربي يحظى – باحترام كافة الطوائف الإسلامية وممثلي مذاهبها ، وأزعم أنه عندما يقرأ من قبل العقلانيين والمثقفين الذين ينتمون إلى ديانات مختلفة سيحظى باحترامهم.

والسبب فيما أظن أنه بنى على مذهب وحدة الوجود، وعلى فهمه الله فهماً يتعالى به على فهم الفقهاء والعامة، مذهباً في الحب والتسامح الديني يقف فوق المنافرات والمشاحنات والاختلافات الدينية والمذهبية التي أدت بالبشرية جمعاء إلى إهراق أنهار الدم عبر تاريخها المأساوي.

لقد أراد ابن عربي أن يرجع بالإنسان إلى فطرته الأولى التي تحدث عنها النبي محمد (ص) فطرة البراءة الأولى للإنسان واقترابه من الألوهية قبل أن يتمجس أو يتهود أو يتنصر، قبل أن يتعلم التعصب الديني أوالمذهبي أو العرقي أو القومي، أو أي لون من ألوان التعصب الذي مارسه البشر قديماً وحديثاً.

□

□ المراجع والحواشي:

١- انظر مقدمة كتاب (شجرة الكون) لابن عربي ، تحقيق رياض العبد الله دمشق ١٩٨٥

٢- انظر مقدمة كتاب (التصوف الاسلامي) لأرنولد نيكلسون. ترجمة أبو العلا عفيفي ، القاهرة بدون تاريخ نشر، صفحة ح.

٣- ابن عربي، فصوص الحكم ، تحقيق أبو العلا عفيفي ، القاهرة ١٩٦٤، صفحة ٤٨ ، فص ابن آدم صفحة ٤٨ فص آدم.

٤- ابن عربي ، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة .

٥- ابن عربي، فصوص الحكم ، تحقيق المصدر السابق صفحة ٥٥ فص آدم

٦- ابن عربي ، فصوص الحكم، المصدر السابق صفحة ٥٦ فص آدم

٧- ابن عربي ، فصوص الحكم، المصدر السابق صفحة ٤٩ فص آدم

٨- ابن عربي ، فصوص الحكم، المصدر السابق صفحة ٤٩ فص آدم

٩- ابن عربي ، فصوص الحكم، المصدر السابق صفحة ٨١ فص إبراهيم

١٠- ابن عربي ، فصوص الحكم، المصدر السابق صفحة ٥٩ فص شيث

١١- ابن عربي ، فصوص الحكم، المصدر السابق صفحة ٦١ فص شيث

١٢- ابن عربي ، فصوص الحكم، المصدر السابق صفحة ٤٩ فص آدم

١٣- ابن عربي ، فصوص الحكم، المصدر السابق صفحة ٦٥ فص شيث

١٤- ابن عربي ، فصوص الحكم، المصدر السابق صفحة ٦٥ فص شيث

١٥- ابن عربي ،فصوص الحكم جزء ٣ صفحة ٣٤٩

١٦- ابن عربي ، فصوص الحكم صفحة ٧٧ فص إدريس

١٧- ابن عربي ، فصوص الحكم صفحة ٨٨ فص اسحاق

١٨- ابن عربي ، فصوص الحكم صفحة ٧٩ فص إدريس

١٩- ابن عربي ، فصوص الحكم صفحة ٧٨ فص إدريس
٢٠- ابن عربي ، فصوص الحكم صفحة ٦٨ فص نوح
٢١- ابن عربي ، فصوص الحكم صفحة ٦٩ فص نوح
٢٢- ابن عربي، وذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، المقدمة .
٢٣- ابن عربي ، فصوص الحكم صفحة ٧٨ فص إدريس
٢٤- ابن عربي ، فصوص الحكم صفحة ٧٨ فص إدريس
٢٥- ابن عربي ، فصوص الحكم صفحة ٤٩- ٥٠ فص آدم + الفتوحات جـ١ صفحة ١٥٢
٢٦- ابن عربي الفتوحات المكية ، ج١ صفحة ٣٩٧
٢٧- أرنولد نيكلسون التصوف الإسلامي ، صفحة ٨٦
٢٨- ابن عربي ، فصوص الحكم صفحة ٦١-٦٢ فص شيث.
٢٩- ابن عربي ، فصوص الحكم صفحة ٧٧ فص إدريس.
٣٠- ابن عربي ، فصوص الحكم صفحة ٨٣ فص إبراهيم .
٣١- فصوص الحكم، صفحة ٨٤، فص إبراهيم
٣٢- تعليق أبو العلا عفيفي على الحقيقة المحمدية صفحة ٣١٩، من فصوص الحكم.
٣٣- فصوص الحكم صفحة ٨٠ فص إبراهيم .
٣٤-٣٥-٣٦- يورد ابن عربي الآيات الكريمة ويفهمها بحرفيتها صفحة ٨٠ فص إبراهيم.
٣٧- ابن عربي ، فصوص الحكم صفحة ٨١ فص إبراهيم
٣٨- ابن عربي ، فصوص الحكم صفحة ٩٢ فص إسحاق
٣٩- ابن عربي ، فصوص الحكم صفحة ٩٣ فص إسحاق
٤٠- أرنولد نيكلسون ، التصوف الإسلامي (المصدر السابق) صفحة ٨٩.

□ مصادر البحث:

١- ابن عربي – الفتوحات المكية ج١ ج٢ ج٣ .
٢- ابن عربي – فصوص الحكم، تحقيق أبو العلاء عفيفي ، ١٩٤٦، القاهرة.
٣- ابن عربي، ترجمان الأشواق في شرح ذخائر الأعلاق، بدون تاريخ نشر .
٤- شجرة الكون، تحقيق رياض العبد الله، دمشق ١٩٨٥
٥- م. أسين بلاسيوس (ابن عربي) ترجمة عبد الرحمن بدوي، الكويت ١٩٧٧
٦- أرنولد نيكلسون، التصوف الإسلامي، ترجمة أبو العلاء عفيفي، القاهرة، بدون تاريخ نشر .
٧- حامد حسن،المكزون السنجاري بين الشعر والامارة والتصوف والفلسفة ج١ دمشق ١٩٨٨.

□□□

الحقيقة و الشريعة عند ابن رشد

د.أحمد برقاوي

ليس ابن رشد بغائب عنا هذه الأيام، بل قل إنه أكثر حضوراً في آننا من زمانه.

وآية ذلك أن قضية العقل والنقل أو الحقيقة والشريعة أو النص والتأويل قد عادت للظهور ولكن في حقل أوسع من ذلك الذي تحركت به قديماً. والمندرجون في المعركة هم أكثر عدداً من ذي قبل، والبعد السياسي للقضية يضفي عليها صبغة ايديولوجية عملية. وأدوات البحث فيها قد تعددت واغتنت بمنجزات مناهج البحث في العلوم الإنسانية.

أجل عشرة قرون تفصلنا عن ابن رشد. عشرة قرون لم تحل دون عودة دلالة "فصل المقال" إلى الظهور مرة أخرى.

وإذا كنا ننشغل بمشكلة العلاقة بين الحقيقة والشريعة الآن فهذا ليس من قبيل الترف الذهني. أو من قبيل النزوع الأكاديمي لدراسة تاريخ الفلسفة، بل هو انشغال بمشكلة راهنة جداً وهذا لعمري هو الذي يعطي للنظر في ابن رشد المعنى.

وإذا كان البعض من الدارسين لابن رشد قد انشغل بميتافيزيقاه والبحث فيها عن نسق فلسفي مادي ليعزز فكرة مسبقة لديه حول العلاقة بين المادة والوعي، فإن عدم الوقوف عند ما هو أصيل في فلسفة ابن رشد -وأقصد قضية العقل والنقل- قد حال بين الفكر العربي وبين النظر في المشكلات المعيشة وإغنائها.

وإن ما نطمح إليه في مقالنا المتواضع هذا هو استعادة التجربة الرشدية على ما هي عليه، تجربة حرية العقل والإنسان في التجول في عالم النص والحقيقة. دون أية أفكار مسبقة نسعى لتفصيل ابن رشد على قدها.

فأين تكمن أصالة التجربة الرشدية.

عاش ابن رشد محنة الفيلسوف العقلي وكتب أبو الحسين من وحي المحنة في حق ابن رشد قائلاً:

لم تلزم الرشد يا بن رشد لما علا في الزمان جدك
وكنت في الدين ذا رياء ما هكذا كان فيه جدك.(١)

ما الذي كان يقصده أبو الحسين من أن ابن رشد لم يلزم "الرشد"؟ وأنه كان ذا رياء في الدين؟

إن عدم التزام ابن رشد بالرشد يعني مخالفته للشريعة ورياء ابن رشد بالدين لا يعني سوى التحايل على النص للدخول عبره إلى الفلسفة.

ولست هنا ملزماً بالدفاع عن ابن رشد ولا بتأكيد التزامه بالدين.

بل إن ما رآه أبو الحسين غياباً للرشد ورياءً في الدين هو بالذات ما نراه انحيازاً للفلسفة وللحكمة والعقل عند ابن رشد.

فمن هو ابن رشد؟

ولد ابن رشد في قرطبة سنة ١١٢٦م، أخذ العلوم الفقهية عن أبي قاسم وأبي مروان بن مسرة وأبي بكر بن سمحون وأبي جعفر بن عبد العزيز. وكان هؤلاء أهم فقهاء عصرهم. وتتلمذ بالطب على يد أبي جعفر هارون. وبالفلسفة على يد ابن باجة.

وأقام صداقة مع ابن طفيل وابن زهر. وحين ألف كتاب "الكليات في الطب" طلب من ابن زهر وضع كتاب في الجزئيات ليكون مكملاً لكتابه.

إذاً كان ابن رشد على غرار عظماء عصره موسوعياً فهو فقيه وقاضٍ. وطبيب، وفيلسوف.

وكان من عادة حكام ذلك العصر أن يقربوا هذا الصنف من الناس حيناً ويغضبوا عليهم حيناً آخر.

وفي عصر ابن رشد كان الحكم الأموي خليفة في الأندلس وقيل عنه: إنه كان محباً للعلم. أرسل الرسل إلى بغداد ودمشق والقاهرة، ليجمعوا الكتب، بما في ذلك كتب الفلسفة. والتي كما قيل أيضاً أن الحكم كان نصيرها. فقرب منه الفلاسفة.

يموت الحكم ويستولي الحاجب المنصور على السلطة، وهو الذي رأى ضرورة الاعتماد على رجال الدين فكان أن أحرق كتب الفلسفة والفلك واضطهد الفلاسفة.

ثم جاء الخليفة عبد المؤمن فأعاد الاعتبار للعلم وللفلسفة فقرب منه ابن زهر وابن باجة وابن طفيل وابن رشد.

ويتذكر ابن رشد قائلاً: لما دخلت على أمير المؤمنين وجدت ابن طفيل في مجلسه. فابتدأ ابن طفيل يذكر شرف أسرتي وقدم عهدها واثنى علي ثناءً لا أستحقه. أما الأمير فإنه التفت إلي... وافتتح

الحديث بهذا السؤال: ماذا يعتقد الفلاسفة في الكون؟ أهو قديم أزلي أم محدث؟ فداخلني الوجل عند هذ السؤال، وأخذت التمس عذراً لأتخلص من الجواب فأنكرت أني اشتغلت بالفلسفة، وما كنت عالماً أن ابن طفيل اتفق مع الأمير على تجربتي. فلما رأى الأمير اضطرابي التفت إلى ابن طفيل وصار يباحثه في الموضوع، فروى كل ما قاله أرسطو وأفلاطون وغيرهما من الفلاسفة، وأردفها بردود المتكلمين عليها. فأطمأنت نفسي حينئذ، وعجبت من ذكاء الأمير، وقوة ذاكراته التي يندر وجودها عند العلماء المنقطعين إلى مثل هذه الدروس. وهكذا تجرأت على الكلام ليرى الأمير مبلغ علمي في هذا الموضوع.

تدل هذه الحادثة على أن الاشتغال بالفلسفة أنذاك كان أمرٌ مرذولاً يخشى إظهاره الفيلسوف حتى أمام أمير مولع بالعلم والفلسفة ويقرب المشتغلين بها إلى بلاطه.

ويبدو أن الفقهاء كانوا من السيطرة بحيث أنهم قد خلقوا الريبة بالفلسفة وأوقعوا الشبهة بالمشتغلين بها وأنهم زنادقة أو ملاحده أو بعيدين عن جادة الشريعة وكان من السهل عليهم أن يوغروا صدر الأمير والعامة على السواء ضد الفلاسفة.

وإلا لِمَ نجح الفقهاء في إقناع الخليفة يعقوب المنصور بمعاقبة ابن رشد ونفيه إلى أليسانه.

وليس النص المنشور الذي كتبه عن المنصور كاتبه أبو عبد الله بن عياش إلا دليلاً على ذلك فلنورده للقارئ ليعيش في مناخ ذلك الزمان.

يقول المنشور: "وقد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام، أقر لهم عوامهم بشفوف عليهم في الإفهام فخلدوا في العالم صحفاً مالها من خلاق، مسودة المعاني والأوراق. بعدها من الشريعة بعد المشرقين، وتباينها تباين الثقلين. يوهمون أن العقل ميزانها، والحق برهانها. وهم يتشعبون في القضية فرقاً. ويسيرون فيها شواكل وطرفاً. ذلكم بأن الله خلقهم للنار. وبعمل أهل النار يعملون ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم. ألا ساء ما يزرون. ونشأ منهم في هذه السمحة البيضاء شياطين أنس يخادعون الله والذين آمنوا، وما يخادعون إلا أنفسهم وما يسفرون.

يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً ولو شاء ربك ما فعلوه، فذرهم وما يفترون. فكانوا عليها اضر من أهل الكتّاب. وأبعد عن الرجعة إلى الله والمآب. لأن الكتابي يجهد في ضلال. ويجد في كلال وهؤلاء جهدهم التعطيل وقصاراهم التمويه والتخييل. دبت عقاربهم في الآفاق برهة من الزمان إلا أن أطلعنا الله سبحانه منهم على رجال كان الدهر قد منى لهم على شدة حروبهم، وأعفى عنهم سنين على كثرة ذنوبهم. وما أملي لهم إلا ليزدادوا إثماً.

وما أمهلوا إلا ليأخذهم الله الذي لا إله إلا هو وسع كل شيء علماً وما زلنا –وصل الله كرامتكم– نذكرهم على مقدار ظننا فيهم، وندعوهم على بصيرة إلى ما يقربهم من الله سبحانه ويدنيهم. فلما أراد الله فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم وقف لبعضعهم على كتب مسطورة في

الضلال، موجبة أخذ كتاب صاحبها بالشمال، ظاهرها موشح بكتاب الله، وباطنها مصرح بالإعراض عن الله، لُبس منها الإيمان بالظلم وجيء منها بالحرب الزبون في صورة السلم. مزلة للإقدام وهم يدب في باطن الإسلام. أسياف أهل الصليب دونها مفلولة، وأيديهم عما يناله هؤلاء مغلولة. فإنهم يوافقون الأمة في ظاهرهم وزيهم ولسانهم، ويخالفونها بباطنهم وغيهم وبهتانهم. فلما وقفنا منهم على ما هو قذىً في جفن الدين ونكتة سوداء في صفحة النور المبين، نبذناهم في الله نبذ النواة، وأقصيناهم حيث يقصى السفاء من الغواة. وابغضناهم في الله كما أنا نحب المؤمنين في الله. وقلنا: اللهم إن دينك هو الحق اليقين وعبادك هم الموصوفون بالمتقين وهؤلاء قد صدفوا عن آياتك، وعميت أبصارهم وبصائرهم عن بيناتك فباعد أسفارهم، وألحق بهم أشياعهم حيث كانوا وأنصارهم. ولم يكن بينهم إلا قليل وبين الإلجام بالسيف في مجال ألسنتهم والإيقاظ بحده من غفلتهم ولكنهم وقفوا بموقف الخزي والهوان ثم طُردوا عن رحمة الله لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وأنهم لكاذبون.

فاحذرهم وفقكم الله هذه الشرذمة على الإيمان، حذركم من السموم السارية في الإبدان. ومن عثر على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار بها يعذب أربابه. وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه. ومتى عثر منهم على مجدٍ في غلوائه عم عن سبيل استقامته واهتدائه، فليعاجل فيه بالتثقيف والتعريف ولا تركنوا... إلى الذين ظلموا فتمسكم النار. وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون(**) . أولئك الذين أحبطت أعمالهم، أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلى النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون. والله تعالى يطهر من دنس الملحدين أصقاعكم ويكتب في صحائف الأبرار تضافركم على الحق واجتماعكم. أنه منعم كريم."(1)

إن منشوراً كهذا يلخص إلى حدٍ كبير موقف الفقهاء من الفلسفة والفلاسفة، في عصر ابن رشد.

فالفلسفة وهم تنطلي على العامة وهذه خطورتها. ثم إنها تخلق الشك، فيضيع معيار الحقيقة التي هي الشرع. وبالتالي هي مبحث بعيد عن الشريعة ومناقض لها. مبحث يدعي العقل ويستخدم البرهان. وهو رغم ذلك يسعى للتمويه والتخييل، وخطر الفلاسفة أكبر من خطر أصحاب الديانات الأخرى لأن هدفهم التعطيل.

ويرى الفقيه أن الفلاسفة يدعون ظاهر الإيمان ولكن باطن معرفتهم هو الإعراض عن الإيمان، إنهم ببساطة ملحدون حقت عليهم العقوبة بكل أشكالها.

في هذا المناخ كان يتفلسف ابن رشد. إذاً كان لا بد له ولغيره من الفلاسفة أن يواجهوا مناخاً كهذا. عن طريق شرعنة النظر العقلي في الوجود، وحق العقل في الوصول إلى الحقيقة. وهذا لا يتأتى إلا إذا دللوا على غياب التناقض بين النظر العقلي والشريعة ذاتها، استناداً إلى النص الشرعي الأساسي ألا وهو القرآن فكان كتاب "فصل المقال"

(**) - سورة هود ١١/١١٣

(1) - نقلاً عن ... انطون" ابن راشد وفلسفته، بيروت ١٩٨١، ص٤٧-٤٨.

يقول ابن رشد: "فإن الغرض من هذا القول –ويقصد فصل المقال– أن نفحص على جهة النظر الشرعي: هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح في الشرع أم محظور أم مأمور به؟ إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب. فنقول: إن كان فعل الفلسفة ليست شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعها. وأنه كلما كانت المعرفة بصنعها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك، فبين أن ما يدل عليه هذا الإسم إما واجب بالشرع أو مندوب إليه".(٢)

إذاً النظر في المصنوعات ومعرفتها لتكون المعرفة بالصانع اتم واجب على الشرع ومندوب إليه. فيكون أن المصنوعات تدل على الصانع –الله. وهدف الفلسفة أن تكون معرفتنا بالله معرفة عقلية.

غير أن هناك سؤالاً لا بد أن يطرحه صاحب الشرع أو الفقيه.

إذا كان الفيلسوف يؤمن بوجود الصانع الذي هو الخالق للمصنوعات. وإذا كان الخالق قد بعث الرسل والكتب لهداية الناس إلى عبادته. وإذا كان هناك وحي هو الواسطة بين الله والرسول فما هو مبرر الفيلسوف للوصول إلى ما وصل إليه الناس عبر الوحي ذاته؟

ولماذا يجب أن يخضع المصنوع والصانع للنظر العقلي كي يدلل على أمر أخذ الله ذاته على عاتقه التدليل عليه. أي التدليل على ذاته وعلى مصنوعاته؟

قد يقول الفيلسوف أنه لا يشك بوجود الصانع كما لايشك بأنه صانع الموجودات. ولكن المعرفة ستكون أتم إذا وصل عقلياً لماهية الصانع وعلاقته بالموجودات.

ولكن لماذا تكون المعرفة بالعقل أتم من المعرفة عن طريق الوحي؟ إننا لا نجد جواباً مباشراً على هذا السؤال من قبل الفيلسوف لكنه سيجيب بطريقة أخرى، تقوم على أن الصانع ذاته قد دعا إلى ضرورة النظر العقلي وهذا وارد في النص القرآني.

هنا يورد ابن رشد عدداً من آيات القرآن التي تحض على النظر العقلي: كـ "فاعتبروا يا أولي الأبصار" "أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء"، "أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت"، ويتفكرون في خلق السموات والأرض" فالنص إذاً هو الذي يدعو إلى ضرورة النظر العقلي. ولا ندري طبعاً لماذا.

على أية حال وبالرغم مما يمكن أن يقال بهذا الصدد من اخفاء الفيلسوف رغبته الذاتية في النظر العقلي عبر آيات من النص إنما أراد أن يتجنب القناعة لدى الفقيه بأنه في نظره العقلي يظل داخل الشرع ذاته. وأن يتقى شر الشبهة –التي هي لا محال واقعة عليه– شبهة الانحياز عن جادة الشريعة.

(٢) – ف.ق.ص١٤

وبعد أن قرر فيلسوف قرطبة أن النظر في الموجودات واجب بالشرع، ووجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي وبما أن القياس هو استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه، فواجب أن نجعل نظرنا بالقياس العقلي.

والقياس العقلي هو البرهان فيجب أن نعلم أنواع البراهين وشروطها وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي[٣].وهنا يرد ابن رشد على من يقول إن النظر في القياس العقلي بدعة لأنه لم يكن في الصدر الأول فيقول:

إن القياس الفقهي وأنواعه استنبط بعد الصدر الأول. فلو كان القياس العقلي بدعة لأنه لم يكن في الصدر الأول لوجب أن يكون القياس الفقهي هو الآخر بدعة لأنه هو الآخر لم يكن في الصدر الأول. "فيجب أن نعتقد في النظر في القياس العقلي"[٤]

ورداً من ابن رشد على قائل قد يقول إنما المنطق أو البرهان أو القياس هي من ملة الغير يكتب ابن رشد قائلاً:

"وإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه. كما يجب النظر في القياس الفقهي، فبين إنه كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص القياس العقلي وأنواعه إنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه وأنه يستعين في ذلك.المتأخر بالمتقدم، حتى تكتمل المعرفة به. فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد" من الناس من تلقائه، وابتداء على جميع ما يحتاج إليه من ذلك... وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا ذلك وسواء أكان الغير مشاركاً لنا أم غير مشارك في الملة، فإن الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، وإذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام"

إن كونية المعرفة غير مرتبطة بالملة "المقصود بذلك حصراً أن لا ضير مما أنجزه اليونان في المنطق (البرهان والقياس). وبالتالي لا يمكن الحكم على المعرفة استناداً إلى قسمة الناس على أساس الملة. بل استناداً إلى الحق ذاته.

ثم أن العلة ليست في الحكمة أو الفلسفة بما هي عمومية، بل في طريقة استخدام الفلسفة ذاتها.

وإذا كان البعض قد أساء استخدام الحكمة فلا ينتج من ذلك رفضها. ولهذا يقول ابن رشد "فمثل الذي منع النظر في كتب الحكمة (الفلسفة) من هو أهل لها، ومن أجل أن قوماً من ارذال الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها مثل من منع العطش من شرب الماء البارد العذب حتى مات لأن قوماً شرقوا به فماتوا، فإن الموت بالشرق امر عارض وعن العطش ذاتي ضروري[٥]

[٣] - ف.م.ص١٤.

[٤] - ف.م.ص١٥

[٥] - ف.م.ص١٨

وإذا كان الشرع حقاً وداعياً إلى النظر المؤدي إلى الحق، فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة الشرع. فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له.[٦]

الحق لا يضاد الحق. هذه النتيجة التي وصل إليها ابن رشد إنما أراد منها أن يوصل الشرع إلى لحظة القبول بالفلسفة.

فالفيلسوف اعترف بأن الشريعة طريق للحق وأن الفلسفة طريق آخر إليها لكن إعتراف الفيلسوف لا يملك أهمية بالنسبة إلى الفقيه، بلى الأهمية أن يعترف الفقيه بطريقة الفيلسوف.

طريق الفيلسوف هو البرهان وأنما تظهر المشكلة لا بموافقة البرهان بما نطقت به الشريعة، فإن خالف البرهان هذا النطق، وجب تأويل ما نطقت الشريعة به ليغدو موافقاً للبرهان.

هاقد وصل الفيلسوف إلى فكرة التأويل. ومعنى التأويل عند ابن رشد "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّدت في أصناف الكلام المجازي"[٧]

ولما كان المسلمون قد أجمعوا على حمل أشياء في الشرع على ظاهرها وأخرى على تأويلها فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله.

يجيب ابن رشد قائلاً: لو ثبت الإجماع بطريق يقيني لم يصح وإن كان الإجماع فيها ظنياً فقد يصح.

ولكن ما هو الطريق اليقيني! إنه البرهان. وتأويل ما أجمع على ظاهره أو ظاهر ما أجمع على تأويله لا يقود إلى الكفر. فلا "يجب التكفير بخرق الإجماع في التأويل"[٨] وما القول في الفلاسفة كالفارابي وابن سينا؟. وقد كان الغزالي قد قطع بتكفيرهما في كتابه "التهافت"؟

يقوم ابن رشد هنا بتأويل (والراسخون في العلم) فالراسخون بالعلم يعلمون التأويل، التأويل الذي يقود إلى الإيمان، والإيمان عن طريق البرهان. "وإذا كان البرهان، فلا يكون إلا على العلم بالتأويل"[٩]"[١٠] وإذا كان ذلك كذلك فلا يمكن أن يتقرر في التأويلات التي حض الله العلماء بها إجماع مستفيض.[١١]

---

(٦) – ف.م.ص١٩
(٧) – م.ف.ص٢
(٨) – ف.م.ص٢٢
(٩) – سورة آل عمران ٣/٧
(١٠) – ف.م.ص٢٢
(١١) – ف.م.ص٢٣

ترى إذا لم يكن هناك إجماع مستفيض، فهل على العامة أن تعرف تأويل الراسخين في العلم الفلاسفة،؟ يميز ابن رشد ثلاثة أصناف من الناس: الخطابيون، وهم العامة من الناس أو غالب الجمهور. وهم ليسوا أهلاً للتأويل، وصنف جدلي بالطبع وبالعادة وهم جمهور من الفقهاء وصنف البرهانيين، وهم الفلاسفة بالطبع والصناعة وهم أهل التأويل وأهل البرهان يجب ألا يصرحوا بتأويلهم للعامة أي لأهل الخطاب، إذ أنهم لا سبيل عندهم لفهمه ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها –وخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة– أفضى ذلك بالمصرّح له والمصرّح إلى الكفر.[١٢] والسبب في ذلك أن التأول إنما يقصد إلى إبطال الظاهر وإثبات المؤول فإذا أبطل الظاهر عند من هو أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك إلى الكفر إن كان في أصول الشريعة. "فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا تثبت في الكتب الخطبية أو الجدلية.[١٣] والتأويلات عند ابن رشد نوعان صحيحة وفاسدة . والتأويلات سواء أكانت صحيحة أم فاسدة ليس يجب أن تثبت في الكتب الجمهورية، أما التأويل الصحيح فهي الأمانة التي حُمّلها الإنسان فأبى أن يحملها. والتأويلات الفاسدة هي الظنية والتصريح بها للجميع أنتج فرق الإسلام حتى كفّر بعضهم بعضاً وبدع بعضعهم بعضاً[١٤]ومن هذه الفرق المعتزلة والأشاعرة، وقد صرحت هاتان الشيعتان بتأويلاتها –وخاصة الفاسدة منها– للجمهور. فضلاً عن ذلك فإن الطرق التي سلكها المعتزلة والأشاعرة في إثبات تأويلاتهم ليس فيها مع الجمهور ولا مع الخواص. وأما مع الجمهور فلكونها أغمض من الطرق المشتركة للأكثر. وأما على الخواص فلكونها –إذا تؤملت– وجدت ناقصة من شرائط البرهان.[١٥]

إذاً لم يكن ابن رشد معنياً بتوسيع دائرة الفلسفة ليطلع عليها العامة. وآية ذلك أن الفيلسوف إنسان متميز بالطبع والصناعة. والمقصود هنا بالطبع أن الفيلسوف متميز كإنسان بالأصل وذو ملكات أكبر بكثير من ملكات الإنسان العادي. ويمكن القول إن ذو ذكاء فطري متفوق على غيره من الناس العاديين. وأما المقصود بالصناعة. فإن الفيلسوف صاحب هذه الملكة الفطرية قد اكتسب المعرفة الفلسفية والبرهانية عن طريق التعليم فصار متخصصاً بها وقادراً على استخدامها الإستخدام الصحيح.

ولهذا فإن مطعن الجدليين الأساسي أنهم أوّلوا النص دون استخدام صحيح. فلا هم أقنعوا العوام ولا هم أقنعوا الخواص. وخطرهم على العوام أكثر لأن العوام غير قادرين على التمييز بين الصحيح والفاسد.

(١٢) – ف.م.ص٣٣

(١٣) – ف.م.ص٣٣

(١٤) – ف.م.ص٣٦

(١٥) – ف.م.ص٣٦.

وقد عاد ابن رشد في كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وتعريف ما وقع فيه بحسب التأويل من الشبهة والزيف والبدع المضلة" إلى عقائد علم الكلام والصوفية ناقداً على نحو صارخ تأويلات الكلاميين والصوفية.

كتب ابن رشد قائلاً" "وقلنا هناك -ويقصد كتاب فصل المقال- أ.ب"- أن الشريعة قسمان: ظاهر ومؤول وإن الظاهر منها فرض الجمهور وأن المؤول هو فرض العلماء. وأما الجمهور ففرضهم فيه حملهم على ظاهره وترك تأويله، وأنه لا يحل للعلماء أن ينصحوا بتاويله للجمهور كما قال علي رضي الله عنه: "حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله ورسوله" فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، ونتحرى في ذلك كله مقصد الشارع (ص) بحسب الاستطاعة.

فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة وحتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة. كل واحد منهم يرى أنه أهل الشريعة الأولى. وإن من خالفه إمّا مبتدع وإمّا كافر مستباح الذمة والمال. وهذا كله عدول عن مقصد الشارع. وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة.

وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربع: الطائفة التي تسمى بالأشعرية، وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة. والتي تسمى بالمعتزلة. والطائفة التي تسمى بالباطنية، والطائفة التي تسمى بالحشوية.

وإذا تُومن جميعها وتُومل مقصد الشرع، ظهر أن جلّها أقاويل وتأويلات ..."[16]

كنا قد رأينا أن ابن رشد يأخذ على علم الكلام والصوفية فساد تأويلهم بسبب فساد آلتهم (البرهان). ويمكن أن نضيف سبباً آخر مشتق من منطق كلام ابن رشد ذاته. ألا وهو وحدة الأمة عبر وحدة الشريعة. فالأمة هي الأكثرية -أي هي العامة الخطابيون. وهؤلاء ظاهريون في الغالب. وبالتالي فوحدة الأمة تتعرض للتفتت في التأويلات الجدلية التي تقسم الملة الواحدة إلى شيع خاصة إذا ما عرضت هذه التأويلات إليها.

أما التأويل البرهاني فلما كان وقفاً على الخاصة ولا قبل للعامة في فهمه فإنه يظل محصوراً داخل فئة محددة وخاصة أنها تأويلات لن يطلع عليها الجمهور.

هذه من جهة أما جهة ثانية فإن ابن رشد يريد أن يحصر مهمة التأويل في الراسخين في العلم وحدهم فهم القادرون عليه بسبب تمكنهم من صناعة الفلسفة. وهم القادرون على نزع التناقض بين الشريعة والفلسفة أو بين العقل والنقل وبعد نقد ابن رشد للطوائف الأربع (في الكشف عن مناهج الأدلة. ينظر فيما يجوز من التأويل في الشريعة وما لا يجوز وما جاز منه فلمن يجوز[17]

---

[16] - الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. بيروت ١٩٧٩ إلى ٢ ص٤٦.

[17] - الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٣٩

فيقول: إن المعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف، وذلك أنها تنقسم أولاً إلى صنفين: صنف غير منقسم، وينقسم الآخر منها إلى أربعة أصناف.

فالصنف الأول غير المنقسم هو أن يكون المعنى الذي صُرح به هو عين المعنى الموجود بنفسه. وهذا تأويله خطأ. أما الصنف الثاني فهو ألاّ يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل. وهذا الصنف هو القابل للتأويل. وينقسم بدوره إلى أربعة أقسام: الأول: أن يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يُعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم في زمان طويل وصنائع جمة. وتأويل هذا القسم خاص في الراسخين في العلم ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين.

الثاني: فالمعنى يصرح به أنه مثال ولماذا هو مثال. فتأويله هو المقصود منه والتصريح به واجب. وهو يعلم بعلم قريب منه.

الثالث: فيعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد وهذا لا يتأوله إلا الخواص والعلماء.

والرابع: وهو المقابل لهذا وهو أن يكون كونه مثالاً معلوماً بعلم بعيد وإلا أنه إذا سُلّم أنه مثال ظهر عن قريب لماذا هو مثال ففي تأويل هذا أيضاً نظر.[18] إلا أن هذين الصنفين (الصنف الأول والصنف الثاني) متى أبيح التأويل فيهما تولدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة عن ظاهر الشريعة. وربما فشت فانكرها الجمهور.

وهذا هو الذي عرض للصوفية ولمن سلك من العلماء هذا المسلك. ولما تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع، ولا تميّز له الصنف من الناس الذين لا يجوز التأويل في حقهم اضطرب الأمر فيها، وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضاً.[19]

ترى لماذا يريد ابن رشد أن يحتكر التأويل أو أن يوقفه على الفيلسوف فقط، ألانه حقاً وحده، أو الفيلسوف وحده القادر على التأويل؟ وهل الفيلسوف وحده الراسخ في العلم يبدو لي أن تحديد المشكلة التي واجهت ابن رشد ليس التأويل. وليس التوفيق بين الحقيقة والشريعة بل كما قلنا نزع التناقض بينهما.

فشتان ما بين التوفيق ونزع التناقض. التوفيق إيجاد المشترك بين الحقيقة والشريعة. ونزع التناقض يعني استقلال كلّ من الحقيقة والشريعة، وعدم الخلط بينهما. فالمشكلة التي واجهت الكلاميين والمتصوفة هي التوفيق بالذات فظلوا في حقل اللاهوت الإسلامي. وبالتالي فلا هم قدموا الشريعة كما هي ولا هم انفصلوا عنها بعلم مستقل.

---

(18) – الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٣٩-١٤١.

(19) – الكشف عن مناهج الأدلة، ص١٤١

أما الفيلسوف فإنه ينشد الحقيقة والحقيقة فقط.

هنا يصير التأويل في خدمة الحقيقة وليس في خدمة الشريعة. فالتأويل اللاهوتي يؤدي إلى التشيع، أما التأويل الفلسفي بما هو خاص بالفلاسفة. ولا يصرح به للجمهور، فإنه يبقي على استقلال الشريعة كما يحافظ على استقلال الفلسفة، التي لن تصير معتقداً للعامة.

ابن رشد في رده على الغزالي الذي اتهم الفلاسفة بأنهم "انكروا وقوع إبراهيم عليه السلام في النار، مع عدم الاحتراق وبقاء النار ناراً وزعموا أن ذلك لايمكن إلا بسلب الحرارة عن النار، وذلك يخرجها عن كونها ناراً..

يقول: "وأما ما نسبه من الاعتراض على معجزة إبراهيم شيء لم يقله إلا الزنادقة، فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشريعة. وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد.

ذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ولا يعرض لها بنفي ولا بإبطال كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك.. والذي يجب أن يقال فيها: إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية فلا بد من أن يعترف بها ، مع جهل أسبابها. لذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات مع انتشارها وظهورها في العالم ولأنها مبادئ تثبيت الشرائع والشرائع مبادئ الفضائل...

فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلاً بإطلاق. فإذا تمادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من الراسخين في العلم فعرض له تأويل مبدأ من مبادئها فيجب عليه ألاّ يصرح بذلك التأويل، وأن يقول فيه كما قال الله سبحانه (والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) هذه هي حدود الشرائع، وحدود العلماء"[٢٠]

يقوم النص السابق على فكرة أساسية ألا وهي أن هناك حدوداً واختلافاً بين الصناعتين الشريعة والفلسفة فالفلسفة لا تنشغل بقضايا الشريعة لأن الشريعة صناعة مستقلة بذاتها وغايتها مستقلة عن غاية الفلسفة وإن حصل وتناول الفيلسوف الشريعة فعليه احترام المعتقد الديني.

الشريعة إيمان والفلسفة عقل، والشريعة تحتاج إلى المعجزة لتثبت مبادئها، الفلسفة تحتاج إلى البرهان. هنا يدرك ابن رشد وظيفة المعجزة فهو لا ينفيها ولكنه أيضاً لا يدلل على حصولها إنما يحلل الغاية الشرعية منها.

والراسخ في العلم -وهو السعيد بعقله - لايطمئن إلى الظاهر من الشريعة فيسعى إلى التأويل الذي يحتفظ به لنفسه حتى لا يفسد على الإنسان الذي ينشد الفضيلة في الشريعة إيمانه العادي.

(٢٠) - ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، القاهرة بلا تاريخ ص٧٩١-٧٩٢. تحقيق الدكتور سليمان دنيا- سورة آل عمران ٣/٧.

ولطالما هناك حدود بين الشرائع والعلماء -أي الفلسفة- فيجب إلاّ يتدخل أي طرفٍ في مجال الآخر.

وهذا يعني أنه لما كانت الفلسفة تأبى الانشغال بترسيد
عدم التدخل في نشاط الفيلسوف.

إن الإصرار على هذا التمايز هو الذي يعطي للفيلسوف حرية التفكير في حقلٍ مستقل عن الشريعة لا يناقضها.

إنما أراد ابن رشد ألاّ يرى المعركة مستعرة بين الفقيه والفيلسوف. ولكن هيهات للفقيه أن يقتنع بحرية الفيلسوف، بحرية العقل في اكتشاف الحقيقة، إنه يقف بالمرصاد من كل اختلاف مع ترسيماته الإيمانية مسلحاً بالنص والسلطة والجمهور إنه العنف الذي يواجه العقل الطليق حتى اليوم يابن رشد.

دراسة لمفهوم المتوحد عند ابن باجّة

د.يوسف سلامة

بما أن الفلسفة لاتكون حقيقةً إلا إذا كانت بنت زمانها- أي نابعة في تصوراتها الأساسية التي تستخدمها في طرح مشكلاتها وحلها من العصر الذي وجدت فيه، مع الاعتراف في الوقت نفسه بأن عنصر الحقيقة في الفلسفة يضمن للفلسفة الأصيلة ضرباً من الحياة المستمرة في الأزمنة التالية للعصر الذي وجدت فيه فلسفة معينة- فإن الفلسفة العربية الإسلامية، في المشرق العربي والمغرب العربي على حدٍ سواء، قد اقترن ظهورها بمجموعة من المشكلات الجوهرية التي كان قدر الفلسفة والمشتغلين بها أن يواجهوها ويتصدوا لها على مستوى التأمل من ناحية، وأن يردوا من ناحية أخرى، على أولئك الذين كانوا ينظرون إلى الفلسفة باعتبارها نشاطاً هداماً، لأنها بدت لهم مناقضة للوحي لكونها ، بحكم ماهيتها الذاتية ، معتمدة في قيامها على النشاط العقلي الحر الذي لايعترف بأي قيد عليه ولا حد يقف إلا قيد العقل وحد المنطق.

وهذا ما نجم عنه الصراع داخل الحياة العربية الإسلامية باسم النزاع بين الوحي والعقل، أو بين الدين والفلسفة، أو بين الشريعة والحقيقة.

لقد ولدت الفلسفة العربية الإسلامية ، ابتداءً من أول لحظاتها عند (الكندي) وهي مؤطرة بهذا النزاع المرير، وهذا الانقسام الحاد داخل الوعي العربي الإسلامي بين تيار الفقهاء الذين أقاموا شرعية فكرهم على ماهو آتٍ من السماء ، وبين الفلاسفة الذين آمنوا أن بوسع العقل أن يقول كلمة في كل شيء حتى في الوحي ذاته والنبوة ذاتها.

بل إن المشكلة نفسها قد سيطرت من قبل على الصياغات الأولى لعلم الكلام ذاته، العلم الذي طرحت في إهابه لأول مرة العلاقة بين الإنسان والله، وبين العقل والنقل، وبين الجبر والاختيار ومع الاعتراف بأن أشكال هذا النزاع ربما تكون قد اتخذت صوراً أخرى وتجلّيات مختلفة . ولئن بدا على سبيل المثال، النزاع في أيامنا هذه بين العلمانية والأصولية نزاعاً سياسياً، فإن المظهر الخارجي في هذا النزاع يجب ألاّ تحجب عنا حقيقته وهي أنه النزاع نفسه الذي نشب بين(الكندي) ومعاصريه، أو بين(ابن رشد) ومعاصريه حول العلاقة بين العقل والنقل ، أو بين الإنسان والله.

ومن البين أنه مايزال غير معترف للعقل في حياتنا المعاصرة بالاستقلال والسيادة حتى في الميادين التي لايستطيع ارتيادها سواه. ومن ثم فإن كل واحد من المعاصرين العلمانيين هو بطريقة ما(الكندي) أو(الفارابي) أو(ابن باجه) أو(ابن طفيل) أو (ابن رشد) . وعلى ذلك فإن الاهتمام بدراسة التوحد والمتوحد مشكلة مازال محتفظة بكل قيمتها ، لأنها بطريقة ما تهم كل مفكر حر، مادام المفكر الحر إنساناً يحيا دائماً في خطر على حد تعبير(نيتشه).

وربما كان(الفارابي) هو أول فيلسوف إسلامي طرح مشكلة المتوحد بصورة منهجية داخل الثقافة العربية الاسلامية . غير أن(الفارابي) قد طرح المشكلة في صيغة الاحتياج الإنساني العام إلى التعاون والتآزر بين الناس ، لأن حياة الفرد الواحد قد بدت له مستحيلة خارج الجماعة. وهذا أمر طبيعي ما دام الإنسان حيواناً اجتماعياً أو مدنياً بالطبع:" وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه ، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لايمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه، وكل واحد من واحد بهذه الحال. فلذلك لايمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله قد جعلت له الفطرة الطبيعية إلا باجتماع جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه، فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع مايحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال. ولهذا كثرت أشخاص الإنسان ، فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية" (١)

وهكذا فإن "الفارابي" في بحثه عن الفرد اكتشف الجماعة، واكتشف أن " منها الكاملة ومنها غير الكاملة. والكاملة ثلاث: عظمى ووسطى وصغرى. فالعظمى اجتماع الجماعة كلها في المعمورة ، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة".(٢).

والواقع أن الحياة الاجتماعية أيام (الفارابي)- في القرن الرابع الهجري- قد كانت تخلو تماماً من أي جماعة يمكن وصفها بأنها كاملة. بل يبدو أن التفكير العقلي الحر ذاته لم يكن صاحبه بمأمن من اتهامه بالكفر والزندقة والإلحاد. ولذلك فقد كان الفيلسوف ايام (الفارابي) يشعر بالغربة عن المجتمع وعن المعاصرين له على وجه الجملة. وهذا الاغتراب ، الذي كان الفيلسوف يستشعره في صميم نفسه، بسبب إنكار الجماعة لحق العقل في أن يشرٌع للواقع، مما خلق في ذهن الفيلسوف، وبقوة، التمييز بين جماعة فاضلة كاملة وأخرى لا كاملة ولا فاضلة.

وهكذا مضى (الفارابي) إلى الاعتقاد أنه ليس بوسع الفيلسوف أن يتعرف إلى ذاته ، وليس بوسع العقل أن يهتدي إلى ذاته إلا في قلب الجماعة الفاضلة بعد أن ثبت استحالة تحقيق هذا الأمر في قلب الجماعة التي عزلت الفيلسوف أو أقصته، فبدا للغالبية من المعاصرين وكأنه مخبول أو شبه مجنون، أو هو قد بدا لهم في ثوب المهرطق والمجدّف، مما يستدعي في الحالين إقصاءه وعزله.

ولكن الفيلسوف من جانبه قد سعى إلى حل التناقض بينه وبين الجماعة عندما اكتشف مفهوم (المدينة الفاضلة) فظن نتيجة لهذا الاكتشاف أن بوسعه أن يظل محافظاً على كونه حيواناً اجتماعياً

ومدنياً داخل هذه الجماعة الكاملة الفاضلة. ولذا فقد مضى إلى تصور المدينة الفاضلة على أنها " تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه. وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة القوى، وفيها عضو واحد رئيس هو القلب وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعلها ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس ، وأعضاء أُخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة– فهذا في الرتبة الثانية– وأعضاء أُخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية، ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترأس أصلاً. وكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئة. وفيها إنسان هو رئيس وآخر يقرب مراتبها من الرئيس وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلاً يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس. وهؤلاء هم أولو المراتب الأُول. ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء ، وهؤلاء هم في المرتبة الثانية. ودون هؤلاء أيضاً من يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء. ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهي إلى أُخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم ، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يُخدمون، ويكونون في أدنى المراتب، ويكونون هم الأسفلين." (٣)

على أن (الفارابي) على وعي دقيق بما يفرق البدن الحي عن المدينة الإنسانية:" فأعضاء البدن طبيعية، والهيئات التي لها قوى طبيعية، وأجزاء المدينة وإن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية. وأجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها إنسان لإنسان لشيء دون شيء. غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها ، بل بالملكات الإرادية التي تحصل لها وهي الصناعات وماشاكلها والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع ، فإن نظائرها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية." (٤)

فصميم الحياة الإنسانية هو الأفعال القائمة على الاختيار والإرادة بعكس الأفعال البدنية التي هي نتاج لقوى طبيعية قد غرست في الجبلّة على غير إرادة أو اختيار من الإنسان أو الفاعل. ذلك لأن الإرادة والاختيار دليل على أن الفعل محكوم بالعقل الذي أعلى(الفارابي) من شأنه حتى لقد وضعه في منزلة سامية في المجتمع العربي الإسلامي في القرن الرابع الهجري.

إن جوهر مفهوم (المدينة الفاضلة) في فكر (الفارابي) يشير إلى إنتاج عقلاني أو مطابق للعقل ، يستطيع الفيلسوف الفرد أن يجد لنفسه ملجأ فيه . لقد قصد (الفارابي) من وراء هذه الفكرة إلى إن يبتكر محلاً هو أشبه بالمحل الهندي السيمتري بحيث يكون ملبياً لمقتضيات العقل والعقلانية حتى يكون بإمكان الفيلسوف أن يظفر لنفسه فيه بنوع من الشرعية، ولربما فاز فيه أيضاً ببعض الاحترام في مقابل ما كان يلقاه من إنكار وعنت وعنت وعدم اعتراف من قبل الهيئة الاجتماعية التي يحيا في كنفها ولعله مايزال بوسعنا أن نجد شيئاً في حياتنا المعاصرة شبيهاً بما كان يلقاه المثقف أو الفيلسوف من المجتمع العربي في القرن الرابع الهجري . فالمثقف اليوم عامة يظفر بتقدير اجتماعي وحضور إعلامي أقل مما يلقاه التكنوقراطيون بل أقل بتلك المهن التي بينها وبين العقل طلاق بائن لارجعة فيه.

وهكذا فإن (الفارابي) قد حاول أن يشيد بيتاً أو قُل قصراً يأوي إليه الفيلسوف هرباً من عزلته الاجتماعية . فتصور المدينة الفاضلة مجتمعاً هرمياً تام التكوين . وقد وضع الفيلسوف على قمة هذا الهرم باعتباره سيد المدينة وحاكمها الذي يستمد سلطانه من العقل الكلي الذي يتجلى من خلال عقل الفيلسوف. وهكذا يتحول الفيلسوف وبضربة واحدة من باحث عن ملجأ إلى رئيس للمدينة الفاضلة.

وإذاً فهي الثورة والانقلاب والتغيير الذي سيضمن للجميع حقوقهم ، مادامت الحكومة التي يقودها الفيلسوف لابد من أن تكون حكومة تسترشد بالعقل باعتباره السلطة النهائية الأخيرة التي تسوّغ ذاتها بذاتها في رأي الفيلسوف ." وكما أن العضو الرئيسيّ في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها في نفسه وفيما يخصه، وله في كل مايشارك فيه عضو آخر أفضله، ودونه أيضاً أعضاء أُخر رئيسية لما دونها، ورئاستها دون رئاسة الأول، وهي تحت رئاسة الأول ترأس وتُرأس كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه، وله في كل ماشارك فيه غيره أفضله. ودونه قوم مرؤوسون منه ويرأسون آخرين." (٥)

ومن ذلك يتضح أن رئيس المدينة الفاضلة هوأكمل أجزائها وينفرد عن كل من في المدينة الفاضلة بأن له من كل ماشارك فيه غيره أفضله. ويكشف (الفارابي) عن المنزلة الرفيعة التي يتبوؤها الفيلسوف في المدينة الفاضلة عندما يقارن بين القلب في الجسم والفيلسوف في المدينة :" وكما أن القلب يتكون أولاً، ثم يكون هو السبب في أن سائر أعضاء البدن، والسبب في أن تحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها ، فإذا اختل منها عضو كان هو المُرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال، كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها والسبب في أن تحصل الملكة الإرادية التي لأجزائها في أن تترتب مراتبها، وإن اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله."(٦)

فمنزلة الفيلسوف مماثلة لمنزلة القلب في البدن، فإذا صح أن القلب يتمتع بأسبقية في البدن فإن للفيلسوف أسبقية منطقية على المدينة ذاتها، لأنه شرط لقيامها مادام هو السبب في حصول المدينة بجملتها وفي حصول أجزائها، بل إن ترتيب أجزائها بحسب الإرادة إنما هو ثمرة لعقل الفيلسوف وعمله بوصفه رئيساً للمدينة . والفيلسوف ليس هو الخالق للمدينة فحسب، وإنما هو حافظها وراعيها.

إنه الإنسان الأوحد القادر على أن يرفع أي خلل أو نقص قد يعتري أياً من أجزائها . لذا كان الفيلسوف حافظاً لها نتيجة لما يسبغه عليه العقل الفعال من قدرات خارقة سمحت للفيلسوف العربي في بيئته غير العقلانية في القرن الرابع الهجري أن يحافظ على توازنه وعلى سلامة عقله وسط تلك البيئة المعادية للعقل والفلسفة على حد سواء. فالمدينة الفاضلة ليست مدينة بقدر ما هي صورة مثالية أو يوتوبيا إنسانية ابتكرها عقل الفيلسوف الفرد المتوحد لعله ينجو بنفسه مما كان يحيط به في تلك البيئة الاجتماعية التي سيطرت عليها مشاعر العداء التام للفلسفة والفيلسوف.

ولو أمعنا النظر في نصوص (الفارابي) المتعلقة بالفيلسوف أو برئيس المدينة الفاضلة لوجدناه يقرر أن " الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ينبغي أن تكون صناعته صناعة لايمكن أن يخدم بها أصلاً،

ولا يمكن فيها أن ترأس صناعة أخرى أصلاً . بل تكون صناعته صناعة غرضها أن تؤم الصناعات كلها، وإياه يقصد بجميع أعمال(المدينة الفاضلة). ويكون ذلك الإنسان إنساناً لايكون يرأسه إنسان أصلاً، وإنما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل، وقد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذي قلنا ، وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل إما في وقت اليقظة أو في وقت النوم عن العقل الفعال الجزئيات ، إما بنفسها وإما بما يحاكيها، ثم المعقولات بما يحاكيها، وأن يكون عقله المنفعل وقد استكمل بالمعقولات كلها حتى لايكون ينفي عليه منها شيء، وصار عقلاً بالفعل." (٧)

ويضيف (الفارابي) إلى ذلك قوله:" فأي إنسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها وصار عقلاً بالفعل ومعقولاً بالفعل ، وصار المعقول منه هو الذي يعقل حصل له حينئذ عقل ما بالفعل ورتبته فوق العقل المنفعل أتم وأشد مفارقة للمادة ومقاربة من الفعل الفعال، ويسمى العقل المستفاد ويصير متوسط بين العقل المنفعل وبين العقل الفعال، ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر. فيكون العقل المنفعل كالمادة والموضوع للعقل المستفاد، والعقل المستفاد كالمادة والموضوع للعقل الفعال. والقوة الناطقة التي هي هيئة طبيعية تكون مادة موضوعة للعقل المنفعل الذي هو بالفعل عقل."(٨)

وهذا يعني أن الفيلسوف الحق رئيس المدينة إلى عقل خالص يتصل بمصدر الحكمة اتصالاً مباشراً دون حاجة إلى أي نوع من الوساطة. فالعقل الفعال يفيض على الفيلسوف ضروب الحكمة التي تؤهله لأن يكون سيداً وحاكماً بالاستناد إلى قوة الحكمة أو الفلسفة التي يتحد الفيلسوف بمصدرها بما يفيضه عليه العقل الفعال من المعارف العلوية التي لايستطيع تلقيها من مصدرها بقوة العقل الخالص إلا الفيلسوف. ولذا صار مستحقاً للزعامة والقيادة في هذه المدينة.

أما منزلة النبي فهي فوق منزلة الفيلسوف كما هو مفهوم في النص التالي، ولذلك فإن (الفارابي) يقول عن الفيلسوف:" وإذا حصل ذلك في كلا جزأي قوته الناطقة، وهما النظرية والعملية، ثم في قوته المتخيلة، كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه. فيكون الله عز وجل يوحي إليه بتوسط العقل الفعال فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوته المتخيلة، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهي وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال......... وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة . فهذا أول شرائط الرئيس."(٩)

وهكذا فإن الفيلسوف قد ابتكر مفهوم المدينة الفاضلة نصّب نفسه رئيساً عليها في محاولة منه **لتحامي الواقع المغترب عن العقل في عالم متخيل مصنوع فازدادت بذلك المسافة الفاصلة بين الفليلسوف والواقع.** فكأن فيلسوف (الفارابي) منغمس في معراج صاعد في اتجاه الواحد الذي فاض

عنه كل شيء كما يقول (أفلوطين)، ولئن صح ذلك فإن الفيلسوف يكون قد تجاوز الاغتراب عن الواقع إلى الفرار بصورة نهائية من الواقع نحو عالم متخيل لايمكن النظر إليه بصورة جدية إلا باعتباره يوتوبيا يجد فيها أو يحاول أن يجد فيها المتعبون أو المحزونون صورة من صور الخلاص والرجاء ليس إلا.

فمن يتحول إلى عقل خالص متصل دونما وساطة بالعقل الفعال يكون أقدر على الصعود إلى أعلى والخروج من العالم منه على الهبوط إلى عالم الواقع ومعاناة الألم والتمزق والاغتراب فيه عن الذات قبل النجاح في تدمير الواقع غير المعقول وتحويله إلى واقع عقلاني بوسع الكائنات العاقلة جميعها أن تهتدي إلى نفسها فيه.

لقد وضع (الفاربي) المفاهيم الفلسفية الأساسية التي أصبحت إطاراً لحياة الفيلسوف وعمله في البيئة العربية الإسلامية في المشرق والمغرب على حد سواء.. وهذه المفاهيم:" الفيلسوف الفرد المنعزل" و" المدينة الفاضلة" والمفهوم الثالث الذي يضطلع بعملية التوسط فيما بين المفهومين السابقين مما يسمح باندماجهما الواحد منهما في الآخر . وهو مفهوم (الاتصال بالعقل الفعال). ويبدو أن الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي كان متشابهاً في المشرق والمغرب مما جعل تبني هذه المفاهيم ذاتها أمراً ميسوراً في الفلسفة الأندلسية ، ذلك أن العقل قد كان هناك فيما يبدو خاضعاً لضغوط الفقهاء الرسميين الذين كانت سلطة الدولة الغاشمة تتخذ من آرائهم ومن فتاواهم ستاراً تخفي وراءه سلطتها اللاعقلية، وتتنكر لكل تطلع للعقل إلى أن يشرّع للواقع كي يجعله معقولاً. وهذا ماكان عليه الأمر أيضاً في المشرق العربي. ومن شأن هذا كله أن يسمح لنا بالافتراض بأن التواصل الفلسفي والعقلي – ضمن ظروف تكاد تكون متماثلة في المشرق والمغرب– أمر أوضح من أن يوضع موضع الشك والبحث.

لقد كانت المشكلة التي واجهت الفلاسفة في المشرق– ولاسيما (الفارابي)– هي أن الفيلسوف لم يكن ليحيا على المستوى الواقعي إلا في مدينة غير فاضلة. ولكن الفيلسوف كان مايزال على كل حال لم يفقد الإيمان بإمكان البحث النظري على الأقل في قيام المدينة الفاضلة وبعبارة أخرى، لقد ظل الصراع بين الواقع والمثال واضحاً وقوياً جداً داخل نصوص(كتاب أهل المدينة الفاضلة) (للفارابي) في القرن الرابع الهجري.

وبعد قرنين من الزمن، عندما انتقلت المشكلة الفلسفية ذاتها في القرن السادس إلى فلاسفة المغرب، وعلى راسهم(ابن باجة) ، تغير وضع المشكلة تغيُّراً جذرياً، فلم تعد المشكلة تتمثل في البحث في إمكان المدينة الفاضلة أو استحالتها. ذلك لأن البحث الفلسفي قد أصبح ينطلق عند(ابن باجة) من التسليم بهزيمة المثال أمام ضغط الواقع، وهو ما تمثل في تسليم الفيلسوف باستحالة المدينة الفاضلة على هذه الأرض في إطار المجتمعات الإنسانية القائمة. وبدلاً من ذلك فقد سلم(ابن باجة) باستحالة المدينة الفاضلة بمثابة الملجأ الذي كان في المشرق يلتمس لنفسه فيه نوعاً من الخلاص الشخصي. وهذا التغير في وضع المشكلة هو ماإضطر (ابن باجه) إلى الانتقال إلى مفهوم(المتوحد)

أو (النابت) . والمدينة الإنسانية بمقتضى ذلك قد أصبحت بيئة غير صالحة لحياة العقل ولا لحياة الفيلسوف.

ولذا فإن الفيلسوف لم يعد يستطيع أن يعيش داخل المجتمع العربي المغربي في القرن السادس الهجري إلا متخفياً ومتوارياً عن الأنظار. ولذا فقد أصبح متوحداً، وأصبح هو وحده الذي يعرف أنه فيلسوف وعاقل، في حين أن جميع أبناء المدينة أو المجتمع يظنونه واحداً منهم لايختلف عنهم في شيء. ومن المحتمل أن يكون هذا الأمر هو ما دفع (بابن باجه) لتطوير مفهوم (المتوحد- النابت)، وإلى ابتكار نظام لحياته حتى يتمكن من العيش وسط هذا المجتمع غير العاقل وغير القادر على أن يعترف بالمواطنة داخله للفلاسفة العقلاء.

فإذا ما عدنا إلى التدبير- وهو سياسة المتوحد- النابت- فإنه يقال بالجملة." على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة. فلذلك لايطلقونه على من فعل فعلاً واحداً يقصد به غاية ما، فإن من اعتقد في ذلك الفعل أنه واحد لم يُطلق عليه التدبير، وما من اعتقد فيه أنه كثير وأخذه من حيث هو ذو ترتيب سُمي ذلك الترتيب تدبيراً، ولذلك يطلقون على الإله أنه مدبر العالم ." (١٠)

كما يطلق (ابن باجه) على المتوحد اسم النابت والنوابت. وهؤلاء لاوجود لهم في المدينة الفاضلة أو المدينة الكاملة مطلقاً. ذلك أن" المدينة الفاضلة الكاملة قد أعطي فيها كل واحد أفضل ما هو معد نحوه، وإن آراءها كلها صادقة ، وأنه لا رأي كاذباً فيها، وأن أعمالها هي الفاضلة بالإطلاق وحدها."(١١)

وعلى ذلك (فالمدينة الفاضلة) لانوابت فيها، لأن جميع آرائها صادقة وجميع أفعالها كاملة، وبالتالي فالنوابت لايوجدون إلا في تلك المدن الناقصة أو غير الكاملة، ولذلك فإن " من وقع على رأي صادق لم يكن في تلك المدينة أو كان فيها نقيضه هو المعتقد، أي في المدينة غير الفاضلة- فإنهم يسمون النوابت، وكلما كانت معتقداتهم أكثر وأعظم موقعاً، كان هذا الاسم أوقع عليهم...

ونُقل إليهم هذا الاسم من العشب النابت من تلقاء نفسه بين الزرع . فلنخص نحن بهذا الاسم الذين يرون الآراء الصادقة. فبينٌ أن خواص المدينة الكاملة أن لايكون فيها نوابت، لأنه لا آراء كاذبة فيها."(١٢)

ولما كانت المدن غير الفاضلة على اختلافها مدن شقوة وظلم، كان المتوحد أو النابت فيها- إن أمكن وجوده- هو الفرد الوحيد الذي يمكن أن يكون سعيداً. وعلى الإجمال فإن السعداء إن أمكن وجودهم في المدن غير الفاضلة أو الناقصة" فإنما تكون لهم سعادة المفرد، وصواب التدبير إنما يكون تدبير المفرد وسواء كان المفرد واحداً أو أكثر من واحد، ما لم يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة. وهؤلاء هم الذين يعنونهم الصوفية بقولهم الغرباء، لأنهم وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم ، غرباء في آرائهم قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخرى هي لهم كالأوطان."(١٣)

وإذن فالمتوحد أو النابت غريب في المدينة غير الفاضلة غربة الصوفي بين عامة الناس التي

لاتقدر على ذوق المعاني خلف العبارات، ولاعلى تبيّن اللطائف خلف الإشارات. ولذا تقارب تجربته تقارباً شديداً على الرغم مما قد يبدو من خلاف ظاهري بينهما بسبب موقف كل واحد منهما من المدينة الضالة التي يحيا فيها.

إن الصوفي صاحب تجربة أشد جذرية من تجربة الفيلسوف المتوحد أو النابت داخل الحياة الاجتماعية للمدينة الفاضلة. فالصوفي، من حيث المبدأ، لايتصور إمكان قيام مجتمع إنساني فاضل ملائم للحياة الروحية التي يتطلع إليها. إن مملكته في النهاية قائمة وراء مملكتهم، إنها مملكة باطنية شخصية من ناحية، وهي باطنية روحية من ناحية أخرى، لها قوانينها الروحية وأخلاقها القائمة على التقوى الباطنية التي تحياها الجماعة الصوفية من غير أن تبوح بها وبمكنونها لعالم الأغيار.

فالتجربة الصوفية في جوهرها رفض لكل المواصفات الاجتماعية، ونفي لإمكان التطابق بين الفرد والمجتمع، أو بين الروح والمادي، أو بين الزمان والأزلي. فكل هذه الحدود متقابلة في الماهية ويتعذر رفع التناقض فيما بينها فيما يرى الصوفي . ولذا فإنه فإنه يختار التناقض وهو على علم بأنه تناقض حقيقي لايمكن تجنبه إلا على حساب التجربة الروحية للمتصوف. ومن هنا فهو لايختار التناقض فحسب ، بل هو يختار الحد الثاني دائماً من كل النقائض، على اعتبار أن الحد الأول في نظره هو حد موقت لايلبث عنده إلا عامة الناس الذين لاذوق لهم يؤهلهم لتخطيه والانتقال منه إلى لب الحقيقة الذي هو النقيض أو الطرف الأقصى للوجود. وكل ذلك يكشف عن نفسه في رفض الصوفي للقراءات الحرفية والفقهية للنصوص المقدسة مؤثراً عليها قراءته الباطنية التي تجد فيها رموزه حية ، ونقائضه غير متناقضة ، وفناءه وجوداً ، وغيابه حضوراً، وشطحه حقيقة، وسكره صحواً.

أما الفيلسوف المتوحد– النابت الذي أصبح عند(ابن باجه) متيقناً من استحالة قيام المدينة الفاضلة في المجتمع الإنساني، فإنه يُلزم نفسه بضربٍ من الأخلاق الموقتة– إن جاز التعبير– تسمح له بالانتقال من حياة العزلة والانفراد والتوحد داخل المدينة الإنسانية إلى ضرب من الحياة الروحية التي يفترض المتوحد– النابت أنه سيدركها عندما يحقق الاتصال بينه وبين العقل الفعال. هذا الاتصال الذي لم يحدثنا عنه(ابن باجه) إلا بصورة تكاد تكون رمزية. إذ لم يوضح الطريقة التي يتم بها هذا الاتصال، ولم يُفض بالحديث عن الوقت الذي قد تصبح فيه هذه التجربة ممكنة، ولم يحدد ما إذا كانت هذه التجربة ستحقق للفيلسوف أثناء حياته داخل المدينة غير الفاضلة أم أنها لاتتحقق لا باعتبارها ذروة للحياة الإنسانية وكتتويج لها عند موت الفيلسوف. فكل هذه الأسئلة لم يجب عنها (ابن باجه)، أو أننا لانعثر على إجابات لها فيما تبقى لنا من نصه(تدبير المتوحد). صحيح أن(ابن باجه) يصف المتوحدين والنوابت بأنهم " السعداء"(١٤) في المدينة الإنسانية غير الفاضلة ولكنه لايحدد لنا لماذا كانوا سعداء. أهم سعداء لأنهم يحيون حياة مطابقة للعقل والفضيلة داخل مدينة لاتقيم وزناً في حياتها للعقل والفضيلة، أم هم سعداء لأنهم يسيرون على الطريق المفضي في نهاية المطاف إلى تحقيق السعادة عندما يتحقق للفيلسوف المتوحد الاتصال بينه وبين العقل الفعال كخاتمة لحياته

الأرضية في المجتمع الإنساني الذي يحيا حياته فيه بصورة مناقضة لمتطلبات العقل والمعقولية؟ كل هذه الأسئلة وغيرها لانعثر على إجابات لها عند (ابن باجه)، مما يرجح لدينا أن يكون التوحد في المدينة غير الفاضلة أخلاقاً موقتة يصطنعها النابت تمهيداً لحدوث لحظة الاتصال بين روح الفيلسوف المتوحد – النابت وبين العقل الفعّال.

ويتبين من تصنيف (ابن باجه) لمراتب الوجود إلى جسمانية وروحانية وعقلية واختصاص الفيلسوف بالتعلق بالعقلية منها على وجه الحصر أن المتوحد يسير في معراجه الصاعد نحو الخروج بصورة نهائية من حياة المدينة الأرضية غير الفاضلة ، محققاً بذلك نوعاً من الخلاص الشخصي عن طريق الاتحاد بالجوهر الروحي الذي ينسب المتوحد إليه صدور كل شيء عنه . وبهذا الاتحاد يكون الفيلسوف قد غادر العالم الحقيقي ، عالم الصراع والاغتراب والتمزق والظلم والتناقض إلى عالم ساكن لاتناقض فيه ولا اغتراب ولا تمزق ولا معاناة، لاشيء إلا لأن الوجود الشخصي قد زال تماماً . ففي هذا العالم الساكن المتماثل والمتجانس، والذي هو في هوية مطلقة مع ذاته حيث ينعدم كل إحساس بالتمايز والهوية الذاتية. فيكون المتوحد بذلك قد انتقل من حياة التخفي والاستتار في المدينة الأرضية إلى نوع من الخلاص الشخصي لايزيد في حقيقته عن كونه مكافئاً للعدم المطلق، فيكون الفيلسوف بذلك قد مهد لنفسه الطريق، من خلال كونه متوحداً أولاً، ومعدوماً ثانياً، للالتحاق بالرؤية الصوفية للعالم. فما هذا المتوحد إلا الصوفي المعدوم الفاني عن الذات في صميم الحق، والمتجرد من الخلق المتحد بالحق.

و(ابن باجه) يبين مراتب الموجودات وتعلق كل منها بالفناء والبقاء بقوله:" وأليق الوجودات بالفناء الوجود الجسماني. وألقيها بالدوام الوجودات العقلية، أما الروحانية ، فهي طويلة البقاء بالإضافة إلى العقلية. وبحق كان ذلك فإنها مركبة من الطرفين الجسماني والمعقول. فمن المعقول استفادت طول الوجود ودوام البقاء، ومن الجسماني استفادت تناهي البقاء. وكل ما بقاؤه متناه، فطوله كقصره في نسبته إلى الأزلية، إذ لانسبة إليها ، فطول البقاء المتناهي كقصره."(١٥) ومن ذلك يتضح أن الوجود الجسماني فان، وأن الوجود الروحاني طويل البقاء، وأن الوجود العقلي دائم باق. أما الجسماني ففان بحكم الطبيعة والماهية وأما الروحاني ففان هو الآخر مهما طال بقاؤه لملابسة الجسماني له. وأما العقلي فدائم باق لكونه روحانياً خالصاً لاتلابسه المادة والجسمانية، فهو ليس إلا جوهراً بسيطاً من طبيعة إلهية. وإذا وصل الموجود الإنساني إلى الاتحاد بهذا العنصر العقلي أو الروحاني كفّ عن أن يكون إنسانياً بل صار إلهياً، وبذلك تكون حياته كإنسان وكفيلسوف متوحد نابت قد وصلت إلى نهايتها تماماً ، ويكون قد تحول إلى كائن معدوم قد بُدلت ماهيته تبديلاً تاماً، على افتراض أنه مايزال متمتعاً بأي ماهية اصلاً.

ومايثبت صحة هذه النتيجة التي ينتهي إليها الفيلسوف، وفقاً للمنطق لنصوص(ابن باجه) تمييزه الحاسم بين الوجود الروحاني والوجود العقلي وتحديد الرتبة الأنطولوجية لكل منهما بدقة ووعي بالمقصد الذي يرمي إليه: فـ " كما يجب على الروحاني أن يفعل الأفعال الروحانية لذاتها ، كذلك

الفيلسوف يجب أن يفعل كثيراً من الأفعال الروحانية، لكن لا لذاتها، ويفعل جميع الأفعال العقلية لذاتها، فبالجسمانية هو الإنسان موجود، وبالروحانية هو أشرف، وبالعقلية هو إلهي فاضل . فذو الحكمة ضرورةً إنسان فاضل إلهي، وهو يأخذ من كل فعل أفضله، ويشارك في كل طبقة أفضل أحوالهم الخاصة بهم، وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها.

وإذا بلغ الغاية القصوى، وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية، كان عند ذلك واحداً من تلك العقول، وصدق عليه أنه إلهي فقط، وارتفعت عنه أوصاف الحسية الفانية، وأوصاف الروحانية الرفيعة، ولاق به وصف إلهي بسيط."(١٦)

وهذا مايرمي إليه المتوحد- النابت . إنه يتطلع إلى مغادرة هذا العالم الأرضي تجنباً للمجتمع غير العاقل وتفاديا لوحدته وعزلته التي يجد نفسه مضطراً إليها نتيجة لتباين المعايير والقيم التي اختار أن تتحكم بسلوكه في مقابل القيم والمعايير السائدة في الحياة الاجتماعية، والتي بدت للمتوحد- النابت على أنها مناقضة للعقل، وإنها لكذلك بالفعل.(وابن باجه) يتوقع من المتوحد- النابت لا أن يعقل العقول الجوهرية البسيطة فحسب، بل وأن يصبح واحداً منها كذلك.

إن تحول المتوحد- النابت إلى عقل بسيط في العلم الروحاني الخالص هو السبيل الذي أفضى إلى تحول الإنسان من كونه ينشد خلاص المدينة الإنسانية كلها إلى اكتفائه بنشدان الخلاص الشخصي ، ومن ذلك إلى اضمحلال الوجود الشخصي في هذا المعراج الصاعد من الوجود إلى العدم، مما سمح بولادة كل الظروف الضرورية وسائر الملابسات اللازمة لتحول المتوحد في عالم الفكر العقلي الفلسفي إلى عالم التصوف الذوقي الوجداني.

ومن الممكن اعتبار(ابن طفيل) في رسالته (حي بن يقظان) هو الذي أنجز هذا التحول بصورة حاسمة من الفلسفة إلى التصوف، عندما انتقل من المتوحد- النابت إلى الفرد المنعزل- ذلك لأن المتوحد النابت كائن اجتماعي استمد كل ما هو ضروري ولازم لحياته من خبرات المجتمع، ونضّج تجربته العقلية داخل حدود الحياة الاجتماعية التي لم يلبث أن رفضها.

أما(حي بن يقظان) عند(ابن طفيل) ، فإنه يبتدئ مسيرته الفلسفية من خارج المجتمع، بل هو بدأها من الطبيعة ذاتها، لأن مولده قد كان أصلاً حدثاً طبيعياً.

فأحد الاحتمالات التي فسر بها (ابن طفيل) ولادة (حي) هي أنه قد تخلّق من تفاعل حدث داخل قبضة من التراب كانت ملائمة لولادة الحياة فيها ، وبعد ذلك نما متفرداً وحيداً في جزيرة معزولة بين الحيوانات البرية بعد أن تعهدته ظبية فقدت طلاها. ويكشف لنا(ابن طفيل) بأسلوب روائي تفصيلي أن(حياً) اهتدى بسلامة فطرته إلى الحقائق الطبيعية والشرعية بالاعتماد على التجربة الشخصية المؤيدة بسلامة الفطرة الإنسانية. فأظهر لنا بذلك كيف أن(حياً) قد انتقل- بقواه الروحية والحسية ودون أي عون خارجي أو اجتماعي - من المحسوس إلى المعقول، ومن المعقول إلى الاتصال بالعالم الروحاني. فالجديد هنا في هذه التجربة هو أن الفرد الأوحد وليس المتوحد هو الذي يقطع هذا

المعراج الصاعد ، في صميم العالم الروحي ذاته، وفي طوايا هذا الليل الذي تصل إليه الفردية في معراجها، فإنها تفقد تمايزها وهويتها وتستحيل إلى جزء من الجوهر الكلي.

وهكذا فإن نظرية الاتصال التي يُقصد بها أن تضمن مكانة متميزة للفيلسوف بين العارفين هي ذاتها التي أدت إلى القضاء على كل دور للفيلسوف، بل وعلى كل أثر شخصي له في الحياة العامة والخاصة، ولقد بلغ من سطوة نظرية الاتصال أن (ابن رشد) نفسه لم يستطع أن يفكر خارجها فكان أن شارك نتيجة لذلك في المصير نفسه الذي انتهى إليه " ابن طفيل" في " حي بن يقظان" على الرغم من نزعة " ابن رشد" الأرسطية القوية.

غير أن " ابن عربي" هو الذي وضع التعبير الصوفي المناسب عن ضياع دور الفيلسوف واضمحلال وجوده في الحياة العربية الإسلامية عندما عبر عن هذا التحول الذي قام به " ابن طفيل " تحت اسم " الإنسان الكامل" . ولعل آخر تعبير صوفي تردد عن هذا المفهوم بعد حوالي قرنين من وفاة " ابن عربي " هو مانجده عند " عبد الكريم الجيلي" عَنْون واحداً من أهم كتبه باسم(الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر).

ولئن شهد هذا التحول على شيء، فإنما يشهد على الانسحاب التدريجي للفيلسوف من الحياة العربية الإسلامية، الأمر الذي انتهى بسيادة التصوف النظري عند(ابن عربي) في بادئ الأمر على الثقافة العربية الإسلامية. ولكن هذا التصوف النظري الرفيع لم يلبث أن انحل إلى تصوف عملي وجد التعبير عنه في الطرق الصوفية. وعند هذا الحد أنهى كل أثر إيجابي للفلسفة ، وكل أثر للإبداع الصوفي الأصيل، وحلت الخرافة محلهما. ومنذ ذلك الوقت دخلت حياة الأمة في ليل طويل لم تكد الأشياء تأخذ في التمايز بعضها عن بعض داخل هذه الظلمة حتى وقت قريب.

□

□ هوامش البحث

١- أبو نصر الفارابي . كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة: تحقيق د. البير نصري نادر ، الطبعة الكاثوليكية، ط١ بيروت ١٩٥٩ ، ص ٩٦

٢- المصدر نفسه، ص٩٦

٣- المصدر نفسه، ص ٩٧،٩٨

٤- المصدر نفسه، ص ٩٨

٥- المصدر نفسه ص ٩٩

٦- المصدر نفسه، ص ٩٩

٧- المصدر نفسه، ص ١٠٢

٨- المصدر نفسه،ص ١٠٣

٩- المصدر نفسه، ص ١٠٤

١٠- ابن باجه. تدبير المتوحد. تحقيق معن زيادة، دار الفكر ط١، بيروت ، ١٩٧٨، ص٣٩

١١- المصدر نفسه، ص ٤٤

١٢- المصدر نفسه، ص ٤٥-٤٦

١٣- المصدر نفسه، ص٤٦

١٤- المصدر نفسه،ص ٤٦

١٥- المصدر نفسه، ص ٩٨

□□□

الأندلـس الاســـلامي في قصـــائد لوركـــا الأولى

د.ناديا ظافر شعبان

يريد قلبي أن يكشف عن مكنوناته
في كهف الليل

كانت روحي وحيدة في السهل الشاسع،
وحدها كانت نورا،
ساعة مائية لعطر بين ورود خالدة،
كانت توهن كسولة بلا أنيس،

وعيني روح مؤاسية وحنونة

وكانت تغص بالبكاء من تشرد، من إيقاع،
من ضياء.
لكن في السهل المقفر الأحمر،
وحده الموت كان يتلاشى
تعباً من الانتظار.

فيديركو غارثيا لوركا
١٩١٧

هذه القصيدة الغنائية، الرومانسية والمؤثرة، التي تتمحور أبياتها حول "الأنا- النور" الغارقة في ليل وحدتها تفتقد عينين مؤاسيتين وحنونتين، وهي تقارع موتها، تختصر المسافات بيننا وبين فيديركو غارثيا لوركا، شاعر الإنسانية العظيم، وتتركنا في عالمه الساكن والحميم، لنشاركه وحدته، فنتأثر لوجودنا قربه، ننصت للنبرة الغريبة الساحرة، تبوح لذاتها بوجع الغربة والعدم، ونتوغل في عالم وحيد، دمعته من ضياء، في لحظة إنسانية خالدة، تبلغ معها النفس المتعبة قمة الصدق، فتبوح لذاتها بكلمة حزينة شفافة، تبقى بمنأى عن مسمع الآخرين.

وهذه القصيدة الغنائية الطابع، التي نشعر أن فيديركو غارثيا لوركا قد نظمها لنفسه، هي واحدة من مئة وخمسين قصيدة أخرى، حملت توقيع طفل غرناطة الكبير ما بين عامي ألف وتسعمائة وسبعة عشر، وألف وتسعمائة وتسعة عشر، واحتفظ بها الشاعر لنفسه، فلم يدرجها في" كتاب الأغاني، أول

ديوان نشره عام ١٩٢١، ونظم العديد من قصائده في الفترة ذاتها.

إن غالبية هذه القصائد التي ولدت من رحم جمالي، وعاطفي، تنشر لأول مرة بعد سبعة وسبعين عاماً على ولادتها، صدرت عن مؤسسة فيدير كو غارثيا لوركا في عام ألف وتسعمائة واربعة وتسعين، في ديوان ضخم يقع في خمسمائة واثنتين واربعين صفحة، حققه الباحث البلجيكي اللوركي كريستيان دي بيبي ، الذي قضى عشرين عاماً يدرس إنتاج الشاعر.

وهذا الديوان بالغ الأهمية، لأنه تعبير أول عن خطوات أولى في مسيرة أدبية طويلة، وتتكامل قصائده مع الدواوين اللاحقة، لتشكل حجر الأساس في الصرح اللوركي، وتكشف لنا عن ملامح البذار الأول، الذي يتكون بدفء في تلك الأرض العجيبة، التي ستولد من رحمها كلمة شعرية ولا أحلى، توجه الأبصار نحو أعماق النفس البشرية، وهي ترسم ببراعة مدهشة أدق ارتعاشاتها، كما تشيد بقوة الحرية والكرامة والإنسانية، في مناهضتها للظلم الذي يلحق بالبشر أفراداً وجماعات، وذلك دون ان ينتمي موقعها إلى أي حزب.

ان هذا الديوان بالغ الأهمية يقربنا من مرحلة واحدة أخيرة من الأنا الشفافة، العارية الا من حزنها وتعبها، فنتطلع إليها بتأثر، تملأ القصيدة كلها بين حين أخر، أو تترجم كآبتها بسرية وإيحائية مدهشتين، لتزيح عن صدرها ثقل غربتها العميقة. نحن نقترب من خلال قصائد عديدة وجدانية، من حميمة فيديريكو غارثيا لوركا، لنعيش قربه لحظات مؤثرة، لم نكن نحلم بها، ولم تخطر لنا على بال، ونحن نقرأ قصائد دواوين لاحقة، تتخيل وجوده السري في عالمها، كشاعر عظيم، شاهد على الظلم والقهر اللاحقين بالإنسان الفرد، وبالجماعات البشرية، وكشاعر عظيم معترض على رفض الآخر، وغياب الحب من الدنيا، وعلى انهيار القيم الإنسانية الكبرى في عوالم صغيرة ضيقة، وفي عالم شاسع حدوده الخريطة، ومحوره حي البيازين المسلم الغرناطي، وأحياء البؤس والفقر والاستغلال والوحل والطين.

٤- يكشف لنا جو هذا الديوان، عن قوة الإلهام الغنائي في حياة فيديريكو، ونتعرف من خلال أبياته إلى الشاعر الرومانسي المتألم، الذي يعكس لنا أيضاً من خلال أبياته صورة لتيارات عصره الشعرية، إذ تنتشر بعض قصائده في أجواء الحداثة ، فيصف لنا ليالي الشرق الذهبية، المليئة بالقبلات في قصور اللذة أو يشبه نظرة الغانية بعرق لؤلؤ.

في هذه القصيدة الأولى، يتلمس لوركا طريقه الخاص، ويبحث عن صوته الخاص، فهو متأثر بالحداثة ، يستعير منها رونق اللون ووهج الصور، ويرفض بالتالي ابتعادها عن بحر الحياة، فيدعو الشعراء الذين يتغنون بزهرات اللوتس الضخمة، وبقصور في أماكن مجهولة، للإحساس بالواقع والإنسان، والالتفات إلى أعماق النفس البشرية، لأن مشاعر القلب تفتح أمام القصيدة لانهائية من دروب.

إن قراءة قصيدة واحدة من هذا الديوان الذي تبقى بعض أبياته رتيبة الصدى في بعض الأحيان

تفتح أمامنا ابواب عالم جذاب ولا نهائي ، يتميز بالغنى النفسي الخاص والمؤثر، يرسم لوركا لنا ابعاده بإحساس عميق مرهف، فتؤثر فينا شفافية الكلمة اللون- اللحن- الأعماق.

في هذه الأبيات الأولى، نتعرف إلى لوركا العبقري، المتعدد المواهب، الشاعر والرسام والموسيقي، الذي يحول قصيدته إلى لوحة تترجم باللون، أبعادا أولى لمشهد رمادي تقع عليه عيناه، وإلى سمفونية لمطر ولائتلافات معدنية، لنحاس وصرير تراب، يغرق القلب في الحزن، كما يكشف لنا عن التآلف الحميم الذي يوحد بين إحساس الشاعر بصقيع العدم حوله، وبين وجع الأشياء التي تغني احتضارها ، قبل ان يبتلعها الصمت ، في المدينة الراقدة في ظل كاتدرائيتها الموقرة.

في" أمسية كانون الأول" واحدة من قصائد الديوان الأولى، الموقعة في عام ١٩١٧، تظهر غرناطة مدينة راقدة الروح، مقفرة الشوارع، مغلقة الشرفات، غارقة في صمت ابدي، يغسله مطر كانون.

لمرة أولى تظهر غرناطة المسلمة في الديوان، مدينة متعبة، مسحوقة بواقعها، ترقد في ظل كاتدرائيتها المقورة مسلوبة الروح، لتذكرنا بصورة مورية رسمها لها طفلها الكبير في نثر وقعه ايضاً في عام ١٩١٧، وعبر فيه عن موقف أول، أو بالأحرى عن رؤية أولى للمدينة النصرية، المصلوبة بين تاريخين، تنتمي جذورها كما روحها الأصيلة إلى أولهما، سلختها عنه صروف الزمان، وظلت مليئة بالحنين إليه، بالرغم من انها اضطرت إلى ان تغير جلدها وتقاليدها، لغتها وعقيدتها، بعد ان قرعت الاجراس في برج الفيلا، في حمرائها العجيب، في الثاني من كانون الثاني لعام ١٤٩٢.

في كتاب" مشاهد وانطباعات" يعتبر فيديريكو غارثيا لوركا، ان قصر الحمراء الذي ابدعه التمدن الاندلسي، كان دائماً المحور الجمالي للمدينة، وما زالت غرناطة المسلمة التي راحت تتحدى بوجودها الزمان، فهي" لم تعرف ان قصر كارلوس الخامس والكاتدرائية المرسومة قد شيدا فيها". ولذلك تخضع بكبرياء نبيل لأقدارها، وتفلت من حصار الواقع لتصون التاريخ الذي تنتمي إليه، وتظل هادئة ورقيقة راسية نهائياً في مكانها، تبحث لنفسها عن آفاقها. وحيدة وصافية، تنطوي على نفسها، تحد روحها العجيبة، ولا منفذ آخر لها غير مركزها العالي والطبيعي بين النجوم".

كانت غرناطة النصرية حبيبة أولى وأخيرة في حياة فيديريكو غارثيا لوركا، وهي معشوقة واضحة الملامح، وشم تاريخها امراء الخزرج الناصريين، الاتين من شبه الجزيرة العربية، وتغني قبله برقتها الفريدة وجمالها النادر عشاق كبار من أمثال خوزي زوريا انخيل غانيفت، وهي القلب المسلم عند تخوم غوطتها تبدأ حدود الاندلس.

كانت غرناطة حبيبة أولى وأخيرة لفيديريكو غارثيا لوركا، ولذلك سيبقى المشهد الغرناطي خاصة، والاندلس عامة، ثابتة من الثوابت المهمة في كثير من الأبيات اللوركية، تشكل خلفية اللوحة التي يرسمها لنا فيديريكو بإبداع، يرسمها لنا باللون ، والكلمة العجيبة. وبالنغمة السرية، لينقلنا بلحظة إلى عالم مدهش، مليء بالشفافية والاحساس المرهف ، مليء بالرموز التي تظهر في القصيدة،

لتعطي بعداً للحدث، وتضفي على حركته وضوحاً وقوة، وذلك دون ان تتجاوز الحدود التي رسمها لها الشاعر.

البحر – الموت، المياه– الحصار– الغرق، العينان– الاعماق، اللبلاب– الموت، كلها رموز تظهر في القصائد ألأولى، وتبقى ثابتة في دواوين لاحقة، لايمكن ان نفصلها عن أبيات وأحداث لاتستغني عن وجودها.

لكن الاندلس الاسلامية، كأرض للصراع بين الحياة والموت، بين الحب والكراهية، بين التسامح والتعصب، بين الحرية والقمع، ستظل في إنتاج فيديريكو غارثيا لوركا، الرمز المؤثر والاقوى، الذي سيكتسب ابعادا مهمة وغنى مميزاً، ليصير هو القصيدة والتاريخ، والصوت المميز والمبدأ. فالاندلس هي الأرض الأم، العملاقة السمراء ، وهي بحر دم،

لانهائية ضوء،

لانهائية كآبة.

في أسطورة الحجارة القصيدة السادسة والأربعين في الديوان والموقعة في العاشر من آذار لعام ألف وتسعمائة وثمانية عشر، يقترب فيديريكو غارثيا لوركا من اندلس البكاء والحزن العتيق، من بحر الدم الذي تكون بخلاف كل بحار الدنيا من كراهية الآخر ورفض الآخر. يقترب فيديريكو من أرض سلخ الصراع العبثي من رحمها ابناءها فتوحد كل شيء فيها مع ذكرى الذين كانوا سادتها وراحوا، وصارت الأرض عشقا يعير جناحيه للموت. عند حدود الاندلس المأساوية سيختفي شرق الكسل والقصور الفخمة. تأججت فيها الرغبة، ليظهر شرق الحضارة العظيمة المنهارة والمآسي الكبرى، وتتخذ شخصية فيديريكو غارثيا لوركا في ظلها بعدا إنسانياً مهماً، سيترك بصماته الواضحة في قصائد دواوين لاحقة، وقد انصهرت " الأنا" الوحيدة والمعذبة في صوت الجماعة المتألمة والميزومة، والمرفوضة بعنف من الآخر، والمحاصرة بيأس في زاويتها في البيازين، تتحمل بخضوع مؤثر الكراهية والاضطهاد ، الذل والهوان.

عند تخوم البيازين، يتلاشى شرق القصور الفخمة والقبلات ويجد لوركا ذاته في الحي المسلم، حي الأرستقراطية العربية في غرناطة، الذي كان مسرحا للثورات الموريسكية اليائسة، وكانت حبيسة شاهدة على الظلم، وعلى العنف في إلغاء الآخر، لأنها تحولت في القرن السادس عشر إلى سجون – قبور للموريسكيين وظلت تخبئ في اعماق اعماقها خوف الدنيا، وروح الاسرار ، ومياها متألمة، طعمها قدري ومرير، وصوتا نبيلا يبكي عرقا اسمر راح، ويرثي تاريخ الحي المسلم والصموت.

ان أول تعبير ناضج وعميق عن رؤية فيديركو غارثيا لوركا لواقع الاندلس وعن احساسه المؤثر بالتاريخ الاسلامي للأندلس، يرسم مأساويته في دواوين لاحقة، نقرؤه في قصيدة طويلة من تسعين بيتاً، عنوانها مستوحى من التاريخ الاسلامي لغرناطة النصرية.

" البيازين" حي الصراع الدموي العنيف بين دينين وحضارتين، حدودهما خريطة وطن واحد،

وطرد منه المهزوم ، بعد ان عانى ماعانى من مآسٍ ، وانسلاخ عن الجذور ، وظلت بيوت الحي بانتظار يائس لعودة ابنائها.

ان العرق الذي هزم وغاب، هو العرق المسلم العربي الملامح الذي ترك وشمه في المدن والحقول، وفلاحو الريف الغرناطي يحملون في عيونهم قلق العربي الاسباني، وحنينا دينيا لحريم وصحراء، وهم عرب متنكرون ينتظرون بشجاعة العودة المنتصرة لابن امية– محمد بن امية– زعيم الثورة الموريسكية– من اعالي الجبل، ملوحا برايات تاريخية، تحملها يداه الناريتان.

ما بين العاشر من آذار والخامس والعشرين من تموز لعام الف وتسعمائة وثمانية عشر، ينظم فيديريكو غارثيا لوركا خمس قصائد عميقة المدلول وبعيدته، لأنها تستوقفنا إحساساً وعاطفة، موضوعاً ورؤية، وتعرفنا بالشاعر الذي تطهر بآلامه الرومانسية، ليجد نبرته الشعرية الأولى الخاصة المميزة ، ويجد ذاته وهو ابن العائلة العريقة الثرية، في عشقه لأرضه الاندلسية بقراها الفقيرة البيضاء فتتملى عيناه ببؤس انسانها ويتوغل في أبعاد تاريخه، ليكتشف حقيقة اندلس البكاء والحزن العميق.

تستوقفنا هذه القصائد الخمس:" اسطورة الحجارة" " البيازين" " الدارو والخينيل" " جبال نقية" "لحظة قمر" " الفلاحون"، لأنها تضفي بعدا جديدا وفي غاية الاهمية، يوضح بما لايقبل الجدل، ان الاندلس الاسلامية بماضيها وحاضرها، هي البطلة الأولى في قصائده، وان شخصية فيديركو غارثيا لوركا الأدبية، تكونت وإلى حد واضح في ظل الحضارة الاسلامية الاندلسية ، تتحدى آثارها العجيبة قهر الزمان في غرناطة، تبدأ معها حدود الاندلس، أرض الإسلام الغربي، وراياته الأموية الخضراء، رفرفت عاليا في سماء قرطبة الوحيدة والبعيدة، وفي سماء اشبيلية الجمال والحياة، الفن والشعر، مركز ثقل الحضارة الزاهية الثاني، في تاريخ الإسلام، في شبه الجزيرة الايبيرية.

يبدأ تاريخ الاندلس في غرناطة ، لأن ما حدث في المدينة النصرية، هو سرد روائي لما حدث في قرطبة واشبيلية، فالمدينتان موشومتان بدمغة الاسلام، زهتا وكانتا منارتي الدنيا في ظل راياته الخضراء، اصطبغت بالدماء في حروب دينية عبثية، الغت الكثير من معالم حضارة اسلامية متفوقة، اضاءت النور في ظلمات الغرب الأوروبي، الذي كان راقداً رقدة أهل الكهف، قبل ان تمس روحه عظمة الحضارة الاسلامية الانسانية، التي كان للآخر مكان فيها.

من غرناطة، ينشد فيديريكو غارثيا وحدة الأرض الاندلسية المثقلة بالمآسي، فنهر الوادي الكبير منابعه حمراء، صور اجراس اشبيلية تنعكس خواتم فوق صفحة الماء، والموت يترصد، في كل المنعطفات، الفرسان الراحلين إلى قرطبة الوحيدة والبعيدة، التي لن يصلوا إليها، على الرغم من أنهم يعرفون دروبها، وقرطبة الوحيدة والبعيدة، التي يرحل اليها الفرسان اللوركيون، هي جوهرة الدنيا في القرن العاشر وهي كما يوضح فرنسيسكو لوركا، الشقيق الاصغر لفيديريكو، عاصمة الخلافة الاموية، فالفرس الصغيرة السوداء التي يمتطيها الفارس هي عربية مسلمة في تاريخها، ومئذنة قرطبة ، هي أم الابراج التي يحدق منها الموت، وهو يترصد الفارس المسافر إلى اللامكان.

في قرطبة واشبيلية، كما في غرناطة انتهى طور تاريخي مسلم، كان أحلى وأروع ما في تاريخ الأندلس وحضارتها، وتحول إلى ذكرى تحضنها الأرض في احشائها، بينما يصرخ في الفضاء الفراغ الموجع للأشياء التي راحت، وتبكيها القيثارة بدموع سخية، وتبكي معها عشية بلا غد.

ان حدود الاندلس القدرية والمسلمة، التي خلدها فيديريكو غارثيا لوركا في لغات العالم، تبدأ في غرناطة بني نصر، المنتمية إلى فلك الاسلام في عز عظمة حضارته؛ هي أرض إسلامية الجذور والملامح، ضيعت قدرياً هويتها، وبدلت جلدها، ونأت عن ذاتها، من جراء شراسة ضربات الزمن، وظلت غرناطة ذاتها رغماً عن كل شيء ، راسية نهائياً في مكانها، تخضع بكبرياء، وحزن عميق نبيل لاقدارها، لتتوحد مع وجع الغياب والانتظار، ويصير كل شيء فيها ذكرى.

إلى ملامح الاندلس القدرية والمسلمة، تعرف فيديريكو غارثيا لوركا، في بيازين غرناطة، في مدن وقرى مملكة غرناطة، الصورة التوأم لوحدة النهر الكبير في قرطبة الاموية، ولخواتم الماء في اشبيلية.

في" قصيدة الغناء الاندلسي" أغان" " قصائد غجرية" "ديوان التماريث"، ستبقى الاندلس القدرية والمسلمة، ورمزها غرناطة النصرية، ملهمة خالدة، لأروع قصائد وقعها فيديريكو غارثيا لوركا، وأرخ من خلالها لتاريخ شعب عربي مدهش وفنان، رايته خضراء، ترك وشمه القوي في عواصم ثلاث لحضارة زاهية ملأت الدنيا نوراً، في عهد الظلمات، قبل ان يتلاشى وهجها تدريجياً، تاركاً وراءه فراغ الأشياء التي كانت وراحت، وتملأ ذكراها الابدية كل شبر وكل نهر في اندلس النسيج.

□□□

مصارعة الثيران في الأندلس إبّان الحكم الإسلامي

الدكتور: صلاح جرّار

علاقة العرب بالحيوانات ضرورة أساسية من ضروريات الحياة منذ أيام الجاهلية، **كانت** فكانت الإبل وسيلة النقل الرئيسية، والخيل وسيلة القتال، والأغنام والأنعام مصدر الغذاء، والكلاب وسيلة الصيد والحماية، والحمام الزاجل وسيلة الاتصال، والبوم والغربان وسيلة استشراف المستقبل، إلى غير ذلك.

ولعلّ العرب هم أكثر أمة ألفت عبر التاريخ كتبا في الحيوان، فألفوا كتباً كثيرة في الإبل، وكتباً أكثر في الخيل، وكتباً في الطيور، وكتباً في الحيوانات المختلفة، وكتباً في البيطرة والبيزرة، ومن أشهر مَنْ ألفَ في ذلك: الأصمعيُّ والجاحظ والدّميري وابن المرزبان وسواهم. كما احتلت الحيوانات مكانة مرموقة في قصيدة الشعر العربي، حتى غدا وصف الراحلة أو الناقة ركناً أساسياً من أركان قصيدة المدح.

كذلك أصبحنا نجد وصف رقعة الصيد ركناً أساسياً آخر في قصيدة المدح وربّما في غير قصيدة المدح، ويكفي أن نجد الشنفرى في لاميّة العرب يتخذ من كلّ حيوانات الصحراء أصدقاء له ويقارن بينها وبين بني البشر:

ولي دونكم أهلون سِيدٌ عَمَلّسٌ	وأرْقَطُ زهلولٌ وعرفاءُ جَيْألُ
هم الأهلُ لا مستودع السرّ ذائعٌ	لديهم ولا الجاني بما جرّ يُخذلُ

ونجدهم يكثرون من وصف الذئاب والغزلان والضباع وحمير الوحش والوعول وأبقار الوحش والأسود وغيرها.

ومثلما دخلت الحيوانات في "فنهم" دخلت أيضاً في تسلياتهم ورياضاتهم فكانت الفروسية وسباق الخيل وسباق الإبل واسعة الانتشار في حياتهم!

وقد جمح خيال بعض الشعراء، فوصفوا مجابهات متخيلة بين أنوع مختلفة من الحيوان،

ومواجهات متخيلة بين الإنسان وأنواع من الحيوان كمصارعة أسد أو ذئب أو نحوهما.

واعتمد الأدباء إنشاء قصص متخيّلة جعلوا الحيوانات أبطالها الرئيسيين، كما فعل ابن المقفع في كليلة ودمنة، وكما فعل إخوان الصّفا في رسالة "تداعي الحيوانات على بني الإنسان" وغير ذلك. ومن أمثلة الشعر على الصراع المتخيّل بين الحيوانات، ما صوّرته قصيدة أبي ذؤيب الهذلي في رثاء أبنائه، حيث يقول:

والدّهرُ لا يبقى على حدَثانِهِ   شَببٌ أفزّتْهُ الكِلابُ مُروّعُ

(الشّبَب: المسنّ من الثيران)

شَعَفَ الكِلابُ الضاريات فؤادَهُ   فإذا رأى الصبْحَ المُصدّقَ يفزَعُ

ويعوذ بالأرْطَى إذا ما شَفّهُ   قَطْرٌ وراحتْهُ بَليلٌ زعزع

(الأرْطى: شجر يعتاده البقر، والبليل: الريح الباردة، والزعزع: الشديدة التي تزعزع الشجر)

يَرْمي بعينيه الغُيوبَ وطَرْفُهُ   مُغضٍ يُصدّقُ طَرْفُهُ ما يَسْمَعُ

فغدا يُشَرّقُ متْنَهُ فبدا له   أولى سوابقِها قريباً تُوزَعُ

(يُشرّق متنه: يظهره للشمس)

فاهتاجَ من فَزَعٍ وسَدَّ فُروجَهُ   غُبْرٌ ضَوارٍ وافيانِ وأجْدَعُ

يَنْهَشْنَهُ ويَذُبُّهُنَّ ويَحتَمي   عَبْلُ الشّوى بالطرّتَيْن مُولّعُ

فنحالها بمُذلَقَيْن كأنّما   بهما من النّضْح المُجَدَّح أيْدَعُ

(المذلقان: القرنان الحادّان، الأيدع: صبغ أحمر)

فكأن سَفّودَيْن لمّا يُقتَرا   عَجِلا له بشواءِ شَرْبٍ يُنزَعُ

فصرعنه تحت الغُبار وجنبُهُ   مُتَتَرّبٌ ولكلّ جنب مصرع

حتى إذا ارتدّت وأقْصَدَ عُصْبَةً   منها، وقام شريدُها يَتَضَوّعُ

فبدا له رَبُّ الكلاب بكفّهِ   بيضٌ رهابٌ ريشُهنّ مُقَزَّعُ

فرمى لينقِذَ فَرّها فهوى له   سَهْمٌ، فأنفذ طُرّتَيْهِ المِنْزَعُ

فكبا كما يكبو فَنِيقٌ تارزٌ   بالخَبْتِ إلا أنّه هو أبْرَعُ

(الفنيق: فحل الإبل، التارز: اليابس، الخبت: المطمئن من الأرض)

(المفضليات، للمفضل الضبي ص٤٢٥-٤٢٧، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤)

وهذا الوصف البارع للصراع بين الثور الوحشي وكلاب الصيد ثُمَّ تَدَخُّل الصيّاد يكاد يطابق إلى حدّ كبير ما كان يجري في ميادين الرياضة في غرناطة، ممّا سنبينه فيما بعد، إلا أنّ في هذه القصيدة وصفاً متخيّلاً، وأنّ في القصائد الأندلسية وصفاً لمصارعة حقيقية معدّ لها مسبقاً وفق أصول متبعة.

ومن الشعر الذي يصف الصراع بين الإنسان والحيوان قصيدة المتنبي في وصف مواجهة بدر بن عمّار مع أسد، ومطلعها:

في الخدّ إن عزم الخليطُ رحيلا ... مطر تزيد به الخدود مَحِيلا

ومنها:

وَرْدٌ إذا ورد البحيرةَ زائـراً ... ورد الفراتَ زئيرُه والنيلا

يطأ الثرى مترفقاً من تيهه ... فكأنه آسٍ يَجُسُّ عليلا

(العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب، الشيخ ناصيف اليازجي، ١٤٥)

وهذه القصائد تمثّل في رأيي تَوقاً وتطلّعاً إلى اتخاذ الصراع بين الحيوانات، أو الصراع بين الإنسان والحيوان وسيلة من وسائل التسلية. فإذا ما نظرنا في التاريخ العربي القديم وقفنا على نصوص تدلّ على أنّ العرب استخدموا هذا النوع من التسلية، ففي كتاب: الحدائق الوردية في مناقب الأئمة الزيدية لحميد الهمذاني (مخطوط بمكتبة الجامعة الأردنية تحت رقم ١٩٥٦،١/١٨٧) رسالة من يحيى بن عبد الله العلوي إلى الخليفة العباسي الرشيد يقول له في فصل منها "تارة تُغري بين البهائم لمناطحةِ كبش أو مناقرة ديكٍ أو مهارشةِ كَلْب".

وفي رسالة التوابع والزوابع (تحقيق بطرس البستاني، دار صادر، بيروت، ١٩٨٠، ص١٥٠) يقول ابن شهيد عن الإوز في الأندلس: "وأنا الذي استرجعتها إلى الوطن المألوف، وحبّبتها إلى كلّ غِطْرِيف، فاتّخذَتْها السادةُ بأرضنا واستهلك عليها الظرفاء منا، ورُضِيَتْ بدلاً من العصافير، ومتكلمات الزرازير، ونُسِيَتْ لذةُ الحَمام، ونِقارُ الدّيوكِ، ونِطاحُ الكِباش".

ويفهم من عبارة ابن شهيد (ت ٤٢٦هـ) أنّ الأندلسيين كانوا يتخذون من نطاح الكباش ونقار الديوك تسلية لهم.

وقد عَرَفَ الأندلسيّون كذلك "حدائق الحيوان"، فتذكر المصادر ان الخليفة الأموي عبد الرحمن الناصر (ت٣٥٠هـ) اتخذ في مدينة الزهراء "محلاتٍ للوحش فسيحة الفِناء، متباعدةَ السِّياج، ومسارحَ للطيور مُظلَّلةً بالشباك" (نفح الطيب للمقري ١/٥٧٨ تحقيق د. إحسان عبّاس).

***

وهناك عوامل عدّة ساعدت الأندلسيين على العناية بمصارعة الثيران، ومن أبرز هذه العوامل:

١. أن هذه الرياضة كانت معروفة في الأندلس إبّان العهد الروماني قبل مجيء المسلمين حيث يذكر بارنابي كونراد Barnaby Conrad مؤلف كتاب ماتادور Matador (ط١٩٧٠) أن يوليوس قيصر ربّما تكون له يدٌ في إشراك الثيران في ألعاب السيرك في إشبيلية القديمة (Encyclopaedia Americana, art. Bullfighting)

كما يذكر بارنابي كونراد أن الإسبان إبّان الوجود الإسلامي في الأندلس كانوا يعرفون مصارعة الثيران، ويذكر أن السيّد الكمبيطور Rodrigo Diaz de Bivar صاحب الملحمة المشهورة كان أوّل من نظم حفلاً لمصارعة الثيران في سنة ١٠٩٠م.

(نفسه)

٢. انّ الأندلسيين قد ورثوا عن سكان إسبانيا القدماء من رومان وغيرهم مسارح وميادين رياضية في معظم مدن الأندلس، ومن أمثلة ذلك ما يقوله ابن سعيد الأندلسي عن حصن مُرْبَيْطَرْ من حصون بلنسية:

"هي من المدن الرومية المشهورة بالأندلس، فيها آثار عظيمة، وأعظمها الملعبُ الذي أمام قصرها، وهو صنوبريُّ الشكل، وقد ارتقى بأحكم صنعة درجةً درجةً، إلى أن تكونَ الدرجةُ العليا لا يجلسُ فيها إلا الملكُ وَحْدَه، ثم ما انحدر منها اتسع المكان، بِحَسَبِ الطبقات إلى أن تكون الدرجةُ الأخرى لجمهورٍ من يلوذ بالملوكِ من غير الخاصّةِ المقرّبين".

(ابن سعيد الأندلسي، المغرب في حلى المغرب ٢/٣٧٥ تحقيق الدكتور شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ١٩٥٥)

٣. كثرة انتشار الفروسية وألعابها المختلفة عند الأندلسيين فكانت مصارعة الثيران صورة من صور التدريب على الفروسية والمطاعنة وأعطتهم فرصة للتدرب على القتال، بالإضافة إلى ميلهم إلى الترف والتسلية الرياضية.

٤. كثرة انتشار الثيران في إسبانيا والأندلس والمغرب، وهناك الكثير من الأدلة على أنّ الأندلسيّين والمغاربة كانوا يحوزون أعداداً كبيرة من الثيران سواء ممّا في بلادهم أو ممّا يحصلون عليه من غنائم الحرب،

فقد ورد في كتاب البيان المغرب لابن عذاري المرّاكشي أنّ عبد المؤمن بن علي أعطى أربعة أولاد توفي أبوهم في دار قريبة من تلمسان" أعطى كلّ واحد منهم ألف رأس من الغنم ومثلها من البقر..."

(قسم الموحدين، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني ومحمد بن تاويت وآخرين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ودار الثقافة/ الدار البيضاء ١٩٨٥، ص٨٠-٨١)

ويتحدث ابن عذاري في موضع آخر عن أحد انتصارات أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن في

نترين سنة ٥٨٠هـ نقلاً عن أبي مروان ابن صاحب الصلاة: "لقد رأيت في هذا اليوم ثوراً بيد عربي باعه بدرهم واحد، ولقد اشتريت مع أصحابي بقرة سمينة بثلاثة دراهم، وامتلأت المحلات على كثرتها وكبرها من البقر والغنم" (ص١٦٠).

وفي كتابه "جنة الرضا في التسليم لما قدّر الله وقضى" يتحدث أبو يحيى بن عاصم الغرناطي عن أحد انتصارات محمد الأيسر بن الأحمر على الإسبان في مدينة ابن السّليم قائلاً" فهنالك نقله الله المغانم التي جاوزت عشرين ألف رأس من البقر ونحوها من الغنم" (جنة الرضا ٣٢٢/١ تحقيق د. صلاح جرار، دار البشير، عمان، ١٩٨٩) وفي موضع آخر يتحدث عن هجوم سنة ٨٥٢هـ قام به القائدان أبو اسحق ابراهيم بن عبد البّر وأبو القاسم بن انسراج على الحدود الغربية لمملكة غرناطة "بقصد الغارة على أرض الحرب في طلب البقر، إذ كانت العيون المترددة لأرض الحرب تجدها سارحة إلى أحواز أرض المسلمين منتجعين بها مواقع القَطْر من تلك الجهات" (جنة الرضا ٢٨٧/٢)

ويضيف ابن عاصم أنه في أثناء خروج القائدين التقيا بجيش قشتالي عند مربلة، فوقع من القشتاليين مائة وأربعون أسيراً "أرخص فداؤهم البقر بالوطن" (نفسه ٢٨٨/٢).

وورد في كتاب نُفاضة الجراب للسان الدين بن الخطيب (٧٤/٢) في سياق الحديث عن سور موسى من مجامع دكالة بالقرب من مرّاكش، يقول في وصفه "الغاصّ على انفساح مداه بالرّاغية والثاغية والصاهلة والناهقة، البالغ عدد أزواجه لإثارة الأرض ومعالجة الحرث ثلاثة آلاف زوج من أزواج الثيران تثير أرضه وتعالج حرثه".

ويفهم من هذه الروايات وغيرها أنّ بلاد الأندلس كان فيها من الثيران والبقر أعدادٌ كبيرة.

ويذكر بارنابي كونراد أنّ الفرسان العرب قد استخدموا الثيران في الألعاب الرياضية والمسابقات في الأندلس منذ انتصارهم على القوط سنة ٧١١م، وأنّ هؤلاء الفرسان كانوا يطاردون قطعان الثيران وهم يهمزون الحيوانات برماحهم كلما أدركوها.

ولكن لم يكن قبل نهاية القرن الحادي عشر الميلادي أن تنازل هؤلاء الفرسان مع الثيران وجهاً لوجه (Encyclopaedia Americana, art. Bullfighting) وقد تضافرت هذه العوامل فدفعت أهل الأندلس إلى ممارسة مصارعة الثيران.

في الأندلس.

عرف الأندلسيون في عصر بني الأحمر مصارعة الثيران، ولعل ذلك مرتبط بميل الأندلسيين في ذلك العصر إلى الإكثار من الاحتفالات والمبالغة فيها واستغلال كلّ مناسبة دينية أو اجتماعية أو وطنيّة من أجل القيام بتلك الاحتفالات، وكانت الاحتفالات تقوم أساساً على مباريات الفروسية والعروض البهلوانية ورياضة الرمي والرقص والإنشاد، وهذا ما تبيّنه القصائد الكثيرة التي قيلت في وصف تلك الاحتفالات وبخاصّة قصائد لسان الدين بن الخطيب وابن زَمْرَك وأبو اسحق النميري

وغيرهم.

ويستفاد من قصيدة للسان الدين بن الخطيب في وصف مجموعة من الألعاب الرياضية جرت بمناسبة إعذار ابن السلطان الغني بالله محمد الخامس بن الأحمر، أن هذه الألعاب، ومن بينها مصارعة الثيران، قد أقيمت على ملعب روماني قديم:

وقامت على منحوتةٍ من زَبَرْجَدٍ تَخَطّ على الصُمّ الصّلابِ إذا تخطو

وكلّ عتيق من تماثِل رومةٍ تأنّق في استخطاطِهِ القسُ والقِبْطُ

(نفح الطيب ٤٦٢/٦، تحقيق د. إحسان عبّاس)

ويستفاد من قصيدة لأبي اسحق إبراهيم بن عبد الله ابن الحاج النميري (ت بعد ٧٦٨هـ) في وصف هذه الأنواع من الرياضة، أن الهدف منها كان التدرّب على القتال والمطاعنة استعداداً للجهاد، حيث يقول (عن الغنيّ بالله):

فذلك منه للجهاد تدرّبٌ سيسقي به الحزبَ الذي دانَ بالكفر

(قرائن القصر ومحاسن العصر في مدح أمير المسلمين أبي عبد الله بن نصر، مخطوط رقم Or.٥٦٧٠ في المتحف البريطاني، ص٢٥)

ولولا وصول بعض القصائد التي تصف احتفالات الأندلسيين بمناسباتهم الدينية والاجتماعية والوطنية لضاع دليل مهم من أدلة انتشار هذه الرياضة عند الأندلسيين.

ومن هذه القصائد قصيدة لعبد الله بن لسان الدين بن الخطيب قالها في إعذار ابن السلطان الغنيّ بالله، مطلعها:

أثِرْها عزمة تنضى الركابا وإن دَمِيَتْ لها العينُ انسكابا

(الإحاطة في أخبار غرناطة /لسان الدين بن الخطيب/ نصوص جديدة لم تنشر، تحقيق عبد السلام شقور، ١٢٨، نفح الطيب للمقري ٢٩٥/٧، تحقيق د. إحسان عبّاس)

ويصف عبد الله بن لسان الدين الألعابَ الرياضية التي جرت في تلك المناسبة، وقدّم لها لسان الدين بأنها ممّا "جرت عادةُ ملوكِ الأندلس في مثله"

(الإحاطة/ نصوص جديدة ١٢٨)، ممّا يعني أنّ مصارعة الثيران كانت عادة جارية عند ملوك الأندلس في مثل تلك المناسبات.

ومن أبيات هذه القصيدة في وصف المصارعة بين الثور والكلاب الرومية Bull Dogs قوله مخاطباً السلطان:

وطاردَتَ الصُّوارَ بكلّ ضارٍ كما أَتْبَعْتَ عفريتاً شِهابا
ضَرَبْتَ بهِ على الآذانِ منها فلم تَسْطِعْ حراكاً واضطرابا
ومعصوبِ الجبينِ بتاجِ رَوْقٍ يروعُ خُوارُهُ الأُسْدَ الغِضابا
تَعَرّفَ أنَّ تحتَ الأرضِ ثَوراً فرامَ بأنْ يَشُقَّ لهُ التّرابا
وكَلّتَ بهِ هضيمَ الكَشْحِ أجْنَى حديدَ النابِ تَحْسَبُها حِرابا
تَباعَدَ مجمعُ الشِّدقينِ منهُ وسالَ الموتُ بينهما لُعابا
فأَثْبَتَهُ كَوَحْيِ الطَّرْفِ حتّى تَوَثَّقَ منهُ جازِرُهُ غِلابا
وصاحَ بهِ الصُّوارُ وقد رآهُ حبيسَ الكَلْبِ قد مُنِعَ الإيابا
"فغضَّ الطَّرْفَ إنّكَ من نُمَيْرٍ فلا كعباً بلغْتَ ولا كِلابا"

(وردت الأبيات في الإحاطة /نصوص جديدة ١٢٩-١٣٠، ونفح الطيب ٢٩٧/٧)

وأما القصيدة الثانية فهي للسان الدين بن الخطيب قالها في مدح سلطانه الغنيّ بالله، وقد قدّم لها لسان الدين بمقدّمة ذات أهميةٍ خاصّةٍ في التعرّف على جوانب من مصارعة الثيران في غرناطة، حيث يقول:

"وقولي في امتداح سلطاني لمّا احتفل لإعذار وَلَدِه واستركَبَ الفرسان لمزاملةِ الهدفِ الخشبيّ المتخذِ في الجوّ المسمّى بالطَّبْلَة، وأرسلَ جوارحَ الأكلبِ العظام، المجتلبةِ من أرض ألان، خَلْفَ فحولِ البقرِ الطاغيةِ الشَّرِس، تمسكها من آذانها وأجنابها، حتى تتمكّنَ منها الرِّجالُ". (الإحاطة ٤٨٢/٤ تحقيق محمد عبد الله عنان)

وينقل صاحب نفح الطيب كلاماً مشابهاً للسان الدين بن الخطيب في تصدير هذه القصيدة، حيث يقول:

"ولما احتفل السلطان لإعذار ولده نظمتُ هذه القصيدة مساعَدَةً لمن نظم من الأصحاب، وتشتمل على أوصاف من ذكر الحلبةِ التي أرسَلَها، والطَّلْبَةِ التي نَصَبَها في الهواء للفرسانِ يُرْسِلُونَ العِصِيَّ إليها، والثيرانِ التي أرْسَلَ عليها الأكْلُبَ الروميّة تمسكها في صورة القرط من آذانها" (نفح الطيب ٤٥٩/٦)

وأمّا مطلع القصيدة فهو:

شَحَطَتْ وفودُ الليلِ بانَ بهِ الوَخَطْ وعَسْكَرُهُ الزنْجِيُّ هَمَّ بهِ القِبْطْ

وأمّا الأبيات التي تصف مصارعة الثيران، فهي:

وأغْرَيْتَ بالبُهْمِ العِلاجَ تحفيّا | فلم يُذْخَرِ الشيءُ الغريبُ ولا السِمِطَ

السِمِطْ: الخفيف الجسم)

أتتْ صورةً معلولةً عن مِزاجِها | وأصلُ اختلافِ الصورةِ المزجُ والخلْطَ
قَضَيْتَ بها دَيْنَ الزَّمانِ ولم يَزَلْ | أُكَـدَّ كـذوبَ الوعـدِ يلـوى ويَشْتَـطْ
وأرسلتَ يوم السَّبْقِ كَلَّ طِمِـرَّةٍ | كمـا قـذفَ الملمومـةَ النـارُ والنَّفْـطَ
رنت عن كحيل كالغزالِ إذا رنـا | وأوفَـتْ بهـادٍ كـالظليمِ إذا يَعْطُـو
وقامت على منحوتةٍ من زبرجدٍ | تخـطُّ علـى الصـمِّ الصّـلابِ إذا تخطـو
وكـلَّ عتيـقٍ مـن تَمَـاثِلِ رومـةٍ | تـأنّقَ فـي استخطاطِه القسُ والقمْـطَ

***

وطاردتَ مِقْدامَ الصُّوارِ بجارحٍ | يُصـابُ بـه منـه الصِمَّـاخُ أو الإبْـطَ
متينُ الشَّوا في رأسه سمهريَّةٌ | مُقَصَّـرةٌ عنهـنَّ مـا يُنْبِـتُ الخَـطّ
وقـد كـانَ ذا تـاجٍ فلمَّـا تعلّقـا | بسـامعتيه زانـه منهمـا قُـرْطُ

(الإحاطة ٤٨٢/٤، نفح الطيب ٤٦٢/٦)

ويستطيع الدارس لهاتين القصيدتين وما جاء في تصديرهما أن يتبيّن بعض ملامح تلك المصارعة في غرناطة في عصر بني الأحمر، فهي مصارعة يشترك فيها ثلاثة أطراف: الثور والكلاب الرومية ثم الفرسان، إذ تُطْلَقُ الكلاب الرومية الضخمة الجارحة على الثور فتتعلق بأذنيه وتهاجم جنبيه حتى تستثيره، فينزل عند ذلك الفرسان لمصارعة الثور وقد احتدم غضباً وأنهكه التعب فيتمكنون منه برماحهم.

ويتضح من التصدير لهاتين القصيدتين أنّ هذه المصارعة لم تكن تحدث مصادفة بل كان يُعَدُّ لها مسبقاً بدليل حرص ملوك بني الأحمر على اجتلاب الكلاب الرومية الخاصّة للمصارعة من بلاد الروم.

وقد كان أهل غرناطة ممّن يُعْنَوْنَ بتربية الكلاب ورعايتها، فقد ذكر لسان الدين بن الخطيب في ترجمته للبرميخو أحد ملوك بني الأحمر أنه كان "قَوّادَ عُصْبَةٍ من كلاب، معالجاً لأمراضها، مباشراً للصيد بها" (الإحاطة ٥٢٣/١)

ولعلّ استخدام قطعة القماش الحمراء في أثناء مراوغة الثور تقترن باللون الرسمي لدى دولة بني الأحمر في غرناطة، وهو اللون الأحمر، فقد ورد في القصائد التي تصف احتفالات بني الأحمر التي

كانت تجري فيها مصارعة الثيران، وصفٌ لأعلامهم الحمراء التي يرفعونها في أثناء الاحتفالات، فمن قصيدة لابن زَمْرَك الغرناطي قالها سنة ٧٦٤هـ في إحدى الإعذاريات السلطانية ويصف الألعاب الرياضية، يشير ابن زمرك إلى اللون الأحمر المعتمد شعاراً لبني الأحمر قائلاً:

وتلك القِبابُ الحُمْرُ تَرْفَعُ للنّدى   فترى العمائم تحتها كالأنجم

(نفح الطيب ٦/١٨٥)

وله من قصيدة أخرى:

حيثُ القِبابُ الحُمْرُ تَرْفَعُ للقِرى   قد عَامَ في أرجائِهِنَّ المَنْدَلُ

وله من قصيدة في إحدى هذه المناسبات:

أبديتَ من حسن الصنيع عجائباً   تَرْوَى على مرِّ الزّمان وتنْقَلُ

خَفَقَتْ بِهِ أعلامُكَ الحُمْرُ التي   بخفوقِها النّصْرُ العزيزُ مُوكّلُ

ويشير ابن الحاج النميري في مناسبة إعذارية أخرى إلى البنود الحمر قائلاً:

ولَئِنْ مُحْمَرَّ البُنودِ كأنّها   بدمِ الأعادي في الحروبِ تُضَرَّجُ

(قرائن القصر ص١٠)

ويصف بني الأحمر في قصيدة أخرى قائلاً:

لبسوا قميصَ البأس أحْمَرَ وارتَدَوْا   بردائِهِ والخيلُ ذاتُ قِمَاص

(قرائن القصر ٤٠)

ولعلَّ هناك علاقة بين القبّة الحمراء التي ذكرها بعض شعراء الأندلس والتي تقام إبّان الاحتفالات، وبين ما يعرف حالياً باسم Barrera وهو سياجٌ من خشب أحمر يوضع حول الحلبة التي تجري بداخلها مصارعة الثيران.

وممّا قاله S.P.Scott عن مصارعة الثيران عند مسلمي الأندلس في كتابه: History Of the Moorish Empire in Europe (ط. لندن ١٩٠٤، ج٣/ ص٦٦٧-٦٦٨):

"وفي رياضيات الفروسية التي تتطلب أعلى درجةٍ من الحِذْقِ والرشاقة، لم يتفوّق أحدٌ على المسلمين في إسبانيا.

وكانت أولى تسلياتهم التي تحملُ هذا الوَصْفَ هي مصارعةُ الثيران التي لا نجد لها إلاّ القليل في مشهد المصارعة المعاصرة التي تمثل نتيجتُها الدمويّةُ والوحشيةُ المستمرَّةُ الملمَحَ الصارخَ لها.

بينما اللاعبون المسلمون كانوا جميعهم من أصول أرستقراطية نبيلة، وكانوا دائماً ركوباً بشكل رائع مُدْهش، وكانت عدّتهم بالغةَ الفخامة. ولم يكن يُسْمَحُ لهم باستخدامِ أيِّ سلاحٍ سوى رمحٍ قصيرٍ ثقيلٍ رأسُهُ مُغلّفٌ بقطعةٍ من الجلد.

وقد تطلّبت قواعد هذه الرياضة بأن يُقتَلَ الثور بطعنةٍ واحدةٍ في العمود الفِقْري أمام الكتف، ممّا يتطلّب مهارة عظيمة وقوةً فائقةً غير عادية، وإذا وقعت الضربة في مكان آخر فإنّ الفارسَ يُجْبَرُ على تركِ الحَلْبة، وإذا كُسِرَ سلاحه أو فُقِدَ فإنه كان يُنْظَرُ إليه على أنّه اقترفَ عاراً لا يمكن مَحْوُهُ.

وكان الذكاءُ وتدريبُ الفرسِ وبراعةُ راكبها هي الضماناتِ الكفيلةَ بعدم وقوع الكارثة، ولكنّ تضحية الفارس في بعض الأحيان كانت تذكر الباقين على قيد الحياة بالأخطار المخيفة للمواجهة.

ولكونهمْ مُدَرَّبين منذ الطفولة المبكرة على ركوبِ الخيل واستخدامِ الرّماح ومعتادين جميع أنواع التمرينات الرجولية، ومهرةً وخبراءَ في فنون المباريات والسباق، فإنّ مسلمي اسبانيا وجدوا في مصارعة الثيران ذروةَ الاستمتاع إلى جانب متعهم الماديّة والإثارة الناجمة عن الحروب.

وبمثل هذا التعليم فإنّه ليس غريباً أنّهم كانوا يتميزون بأرقى أنواع الفروسية الخفيفة في أوروبا".

وجاء في الموسوعة البريطانية (Encyclopaedia Britannica art. Bullfighting, ed .١٩٦٦) "عدّل المسلمون الذين جاؤوا من افريقيا والشاميّون الذين اجتاحوا الأندلس سنة ٧١١ ميلادية، عدّلوا بشكل تدريجي الألعاب الموجودة بأن أضافوا إليها المذاق الأربسكي الراقي والخيال الشرقي الرائع. وبما أن المسلمين عرفوا بالفروسية فإنّ كرامتهم استدعت أن يأخذوا الرمح من تابعيهم بحيث يصبح هؤلاء التابعون أقلّ منهم شأناً في مصارعة الثيران فجعلوهم ببساطة ينازلون الحيوانات على الأقدام، بحيث يغدو سادتهم الذين يمتطون الخيل قادرين على تأدية دورهم بصورة أفضل.

وقد أعاد المسلمون بناء المسارح الرومانية المتداعية وتزيينها في إشبيلية وقرطبة وطليطلة وطركونة وماردة وقادس.

وقد تطورت المباريات نتيجة للمنافسة بين زعماء المغاربة والفرسان المسيحيين من سكان الأندلس.

وكانت الاحتفالات تقام في الميادين العامّة التي أخذت حَلَباتُ مصارعةِ الثيران أسماءها منها، وربّما أقيمت في الهواء الطلق خارج القرى.

أمّا المدن الرئيسية فقد تباهت بما كان لها من مسارح خاصة بذلك.

ويعتقد بأنّ أوّل قشتالي طعن الثور برمحه من على ظهر فرسه هو Rodrigo Diaz de Vivar المعروف بالسيّد الكمبيدور Ei- Cid Campeador (١٠٤٣-١٠٩٩م).

وبعد أن أُخْرِجَ المسلمون من إسبانيا على يد فردناند وإيزابيلا سنة ١٤٩٢م استمرت مصارعة الثيران بواسطة الرماح الرياضةَ المفضّلة للأرستقراطية".

خاتمة:

يتبين من خلال هذه الدراسة أنّ مشهد مصارعة الثيران كان حاضراً في مخيلة الإنسان العربي منذ العصر الجاهلي كما دلت عليه قصيدة أبي ذؤيب الهذلي، وأنّ الظروف الاجتماعية والتاريخية والطبيعية التي عاشها العرب في الأندلس والمغرب قد هيأت لهم فرصة ممارسة هذه الرياضة ممارسة واقعية! وأنهم مارسوها بصور مختلفة في فترة زمنية مبكرة جداً. غير أننا نلاحظ اختلافاً بسيطاً في صور ممارسة هذه الرياضة عند الأندلسيين وعند المغاربة، وتدلّ الإشارات القليلة في مقدّمات القصائد التي تصف هذه الرياضة في المغرب والأندلس، أنّ مصارعة الثيران كانت عادة جارية عند ملوك البلدين.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ المصادر العربية كادت أن تغفل الحديث عن هذه الرياضة لولا بعض القصائد التي قالها شعراء من الأندلس والمغرب في وصف احتفالات البلدين بالمناسبات المختلفة، وعلى الرغم من كثرة مؤلفات الأندلسيين والمغاربة عن الفروسية مثل مؤلفات ابن هذيل الغرناطي وابن جزيّ الكلبي وغيرهما، إلاّ أنّ هذه المؤلفات لم تتعرّض لهذه الرياضة.

وأخيراً فإنني أتساءل: ما السبب في انحسار هذه الرياضة في بلاد المغرب، **واستمرارها في إسبانيا؟**

□□□

تأثير العـــرب في نهضـــة الفكـــر الغربـــي

د.غسان فنيانوس

في ختام أيام الفلسفة في الأندلس ، قدم الدكتور غسان فينانوس مداخلة بعنوان "تأثير العرب في نهضة الفكر الغربي "كانت تمهيداً للطاولة المستديرة التي أقيمت وشارك فيها الباحثون أنفسهم الذين ساهموا في هذه المناسبة . وهم الدكاترة : طيب تيزيني . محمود الخضرة . أحمد برقاوي . يوسف سلامة . وننشر فيمايلي مداخلة الدكتور فنيانوس ، وتتلوها مناقشات السادة الباحثين المشاركين في الطاولة المستديرة.

تأثير العرب في نهضة الفكر الغربي

كان بودي أن أعالج هذا الموضوع من جوانبه المختلفة العلميّة والأدبيّة والفلسفيّة ، لكنّ ضيق الوقت ، من ناحية ، وعدم تخصّصي ببعض هذه الجوانب ، من ناحية أخرى ، جعلاني أقتصرُ على الجانب الفلسفي ، دون أن أغفِلَ ، بالطبع ، التعرض ، بإيجاز ، للجوانب الأخرى .

لقد كانت سيادة العالم الفكرية ، في بدء عصور التاريخ ، للشرق ، حيث كانت تقطن الشعوب السامية ولاسيّما الآرامية . ومنه انتقلت إلى اليونان والرومان ، ولكنها لم تلبث أن عادت مرة أخرى، عن طريق السريان ومدارسهم المزدهرة ، إلى الشرق ، قُبيل ظهور الإسلام . ثمّ سادت الحضارة العربيّة الإسلاميّة ، بفضل سريان العالم الشرقي وبتشجيع من خلفاء بغداد . فالسريان هم الذين أخذوا الثقافة اليونانيّة من الإسكندريّة وإنطاكية ونشروها في الشرق وحملوها إلى مدارس الرُّها ونصيبين وحرّان وجند يسابور ، فالسلسلة ، كما يقول رينان ، متصلة الحلقات من المدرسة الإسكندرانية حتّى السريان ، ومن السريان إلى العرب ومن العرب إلى مسيحيّي القرون الوسطى.

وما أشبه حركة الترجمة اللاتينيّة بحركة الترجمة العربيّة التي سبقتها بقرنين ، فكما أنّ العرب أخذوا العلوم اليونانيّة عن طريق التراجمة السريان ومن خلال المدارس الفلسفيّة من الإسكندريّة وإنطاكية والرها ونصيبين وحرّان وغيرها ، كذلك أخذ اللاتين العلوم العربيّة عن طريق التراجمة اليهود ومن خلال مراكز الترجمات كطليطلة (Toledo) في إسبانيا وبالرمو (Palermo) عاصمة صقلية.

وبالاستناد إلى ما ذكره ابن أبي أصَيبعة ، في كتابه " عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، وما أكّده المسعودي المعاصر للفارابي ، في كتابه : "التنبيه والإشراف " ، نقلاً عن كتاب الفارابي المفقود" ظهور الفلسفة " فإن مجلس التعليم قد انتقل ، في مرحلة أولى ، من الإسكندرية إلى إنطاكية ، واستمر مقيماً فيها مئة وأربعين عاماً . ومن ثمَّ انتقل ، في مرحلة ثانيّة، إلى حرّان ، حيث بقي أربعين عاماً . وفي مرحلة ثالثة ، أي بين ٨٩٢-٩٠٢ ، انتقل مجلس التعليم إلى بغداد ، حيث أصبحت مدرسة الفكر متماسكة الحلقات تسير بنا من مدينة إلى أخرى حتّى عمّت العلوم أرجاء الإمبراطوريّة الإسلامية من المشرق العربي وحتّى مغربه.

أمّا الآن فكيف انتقلت هذه العلوم اليونانيّة أو العلوم اليونانيّة العربيّة أو العلوم العربيّة الخالصة إلى الغرب ؟

للإجابة عن هذا السؤال ، إليكم ما قاله الراهب البريطاني الفرنسيسكاني روجي باكون ، الذي بزّ جميع معاصريه في مدى إلمامه بتاريخ الفلسفة عند اليونان والعرب، والذي حاول في كتابه الأكبر Opus Majus ما ترجمته : وقد طمست فلسفة أرسطو وانقطع خبرها ، في الغالب ، إمّا لضياع مظانها أو ندرتها ، أو لصعوبتها أو للغيرة منها أو من جراء الحروب في الشرق ، حتّى مجيء محمّد (النبي) ، حين كشف ابن سينا وابن رشد وسواهما عن فلسفة أرسطو تلك وجلوها جلاء تاماً في شروحهم .. فقد ألّف ابن سينا ، الذي اقتدى بمذهب أرسطو ، وفسره ، وكمّل فلسفته بقدر المستطاع ، ثلاثة كتب فلسفية ، كما يقول في مقدّمة كتاب الشفاء ... وجاء بعده ابن رشد ، وهو من أرسخ الناس قدماً في الحكمة ، فنقّح أقوال الأوائل وأضاف إليها.

يدلُّ هذا النص ، بوضوح ، على أنّ ابنَ سينا وابنَ رشد ، من أهمّ الفلاسفة ، إن لم يكونا الوحيدين ، اللذين مكّنا علماء الغرب من مباشرة الثورة العاميّة التي ابتدأت ، فعلاً ، في القرن الثالث عشر وبلغت مرحلتها الأساسيّة في القرن السابع عشر.

ولهذا سنقتصر على أثر هذين المفكرين الكبيرين في الفكر اللاتيني : ابن سينا في المشرق العربي وابن رشد في المغرب العربي . ولكن قبل ذلك سنبحثُ في أهمّ سبل انتقال الفكر العربي إلى الغرب .

بدأت الترجمة من العربيّة إلى اللاتينية في القرن العاشر الميلادي ، دون أن تتوافر لها وسائل الجودة والإتقان ، ثمّ تحسنّت تحسناً ملحوظاً في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، وإن بقيت حرفيّة في الغالب . وكانت طليْطلة وبالرمو مركزي الترجمة الهامين خلال هذين القرنين . وأنشئت في طليْطلة مدرسة لتعليم اللغات الأجنبية : العبريّة والعربيّة واليونانيّة . ثمّ رأى ريمون لول (المتوفى، عام ١٣١٦) ضرورة إنشاء كُرسي للغات الأجنبيّة في مختلف الجامعات الأوربيّة .

أسّس ريمون الطُليطلي ، أسقف طُليْطلة المستنير ، مدرسة ، بهدف ترجمة أكبر عدد ممكن من النصوص العربيّة. وكانت هذه المدرسة مكوّنة من جماعات من المترجمين يترأس كلاً منها مُترجم

يقودُ العمل ويراجع الترجمة التي كانت تتمُّ على مرحلتين : تُنْقَل النصوص ، خلال المرحلة الأولى من العربيّة إلى اللغات المحلّية التي منها تُنْقَلُ ، في مرحلة ثانية ، إلى اللغة اللاتينيّة . وعلى سبيل المثال . كان دومينيك غنديسالينوس (Gundissalinus) ، رئيس الشمامسة في هذه المدرسة يترجم إلى اللاتينية النصوص القشتاليّة التي كان ينقلها ، من العربيّة ، اليهودي المرتد إلى المسيحيّة ابن داوود ، الملقب بيوحنا الإسباني ، بمساعدة يهودي آخر هو سالومون . وإذا كان Gundissalinus قد وقف نفسه على الفلسفة وأدخل بعض الفلاسفة العرب إلى اللاتينيّة . فإنّ جيرارد الكريموني ، أحد هؤلاء المترجمين في طُلَيْطلة ، قد اهتمّ خاصةً بترجمة المؤلفات العلميّة .

أمّا بالرمو فقد نشطت فيها حركة الترجمةِ في القرن الثالث عشر تحت رعاية الإمبراطور فردريك الثاني الذي كان على صلة ببعض مفكري العرب ، والذي جدّ بدوره في جمع أكبر عددٍ من النصوص العربيّة ، وفي مقدّمتها شروح ابن رشد على أرسطو . كما أنه دعا إلى ترجمتها وحاول ما في وسعه أن يَنْشُرَها في الجامعات الأوربيّة ، إيماناً منه بما اشتملت عليه الثقافةُ العربيةُ من درسٍ وبحث .

وهكذا امتدت الترجمات لِتَشْمَلَ مؤلفات الفارابي والغزّالي ، بقدر ما شَمِلت ابن سينا وابن رشد ، وبشكل أوسع جداً امتدت إلى كتب علميّة عربيّة من رياضيّات وطبيعيّات وتاريخ طبيعي ، إلى كتب يونانيّة أفلاطونية وأرسطيّة . وفي مرحلة متأخرة ، قاد ميشيل سكوت (المتوفى عام ١٢٣٥) ، الذي درسَ في إكسفورد وتعلّم العربيّة في طُلَيْطلة ، حركة ترجمة نشيطة وواسعة ، فغذّى حركة الترجمة في بالرمو بغذاء وافرٍ ، من بينه شروح ابن رشد التي تُرجمت إلى اللاتينيّة ولمّا يمضِ على موت مؤلِّفها ربع قرنٍ .

في جو مشبع بالعقيدة الدينية الإسلامية ، وأفق مليء ، بالأفكار الفلسفيّة الأرسطية المتأثرة ببعض الكتب اللاهوتيّة الأفلاطونية برز ابن سينا (٩٨٠-١٠٧٣) أول الفلاسفة العرب الأرسطيّين وأكثرهم إنتاجاً ، إذ شملت مؤلفاته الفلسفية الضخمة جميع نواحي الفكر آنذاك . ولم يتأخر طويلاً عبوره إلى أوروبة ، فلم يكد يمضي على وفاته نحو قرن حتى بُدِىء بترجمته إلى اللغة اللاتينيّة . فتُرجمت موسوعة الشفاء بأقسامها الأربعة :

منطقيّات ، طبيعيّات ، إلهيّات ورياضيّات ، ثمّ أجزاء من النجاة ومن الإشارات وبعض الرسائل الصغيرة . وبهذا استطاع اللاتين أن يَحْصُلوا على مراجعَ كاملةٍ لفلسفة ابن سينا . ومن الملاحظ أنّ إلهيّات ابن سينا قد وصلت إلى أوربة قبل ميتافيزيقا أرسطو بنصف قرن ، وقبل الكتابين الأخيرين الموسومين بحرفي " م " و " ن " بقرن كامل.

وإذا كان أرسطو قد سبق الفلاسفة العرب إلى الغرب في قسم من منطقه فقط ، المقولات والعبارة ، فإنهم سبقوه إليه فيما تبقّى من كتبه المنطقيّة التي لم تصل الغرب إلاّ في القرن الثاني عشر ، وأيضاً في الكتب الطبيعيّة والميتافيزيقيّة والمدنيّة التي لم تصله إلاّ في نهاية القرن الثالث عشر وعن طريق العرب . وهكذا كانت فلسفة ابن سينا أول مذهب متكامل يصل إلى الغرب ويُنْعِشُ الفكرَ

فيه . وكان تأثيرهُ في المفكرين إبّان القرون الوسطى، خاصة ألبرتو الكبير وتوما الإكويني ، كبيراً للغاية ، لا سيّما أنّ الترجمة اللاتينيّة لمؤلفاته إضافة إلى بعض كتب أرسطو المترجمة من العربية إلى اللاتينية مباشرة ، قد أدخلت فلسفة أرسطو إلى الأرض اللاتينيّة .

وابن سينا الفيلسوف عالمٌ أيضاً في الرياضيّات والجيولوجيا والنبات والحيوان وعلم النفس والموسيقى . ولعلمِهِ أثرُهُ وَصَداهُ في تاريخ العلم العربي بعامة والغربي بخاصة . وقد قدّر روجي باكون والبرتو الكبير موقف ابن سينا حق قدره من تلك القضية الخاطئة التي شاعت في التاريخ القديم والمتوسط لدى بعض الكيميائيّين الذين كانوا يزعمون أنّ في الإمكان تحويل المعادن الخسيسَة إلى معادن نفيسة . وقد أنكرَ ابن سينا هذا إنكاراً تاماً ، واستطاع أن يُصحّح مسارَ البحثِ الكيميائي وأن يُمهّدَ لعلم الكيمياء الحديث . وقال ابنُ سينا أيضاً ، مع بعض المفكرين السابقين ، بكرويّة الأرض ، فمهّد لأمثال كوبرنيك (المتوفى عام ١٥٤٣) وجاليلي (المتوفى عام ١٦٤٢) وحاول في الجيولوجيا أن يوضّح كيفيّة تكوين الصخور والجبال ، وساعد على وضع نظرية البراكين التي عُرفت في القرن السابع عشر . ولم يفُت فيلسوف اللغة العربيّة أن يستعينَ في بحوثه العلميّة بالملاحظة والتجربة ، ويمكن أن يُعَدَّ بهذا من بُناة المنهج التجريبي، وربما كان هذا من عوامل القُرْبَى بينه وبين روجي باكون .

وابن سينا طبيب أخيراً ، ومن كبار الأطباء العالميّين . وكتابه القانون أكبرُ موسوعة طبيّة وصلت إلينا من القرون الوسطى . ولم تكن شهرتُهُ عظيمةً في الشرق فحسب ، حيث لايزال يدرَّس ويطبَّق في بلاد مثل إيران وباكستان ، بل تجاوزتْهُ إلى الغرب فترجم إلى اللاتينيّة في القرن الثاني عشر وظلّ أثرُهُ في أوربة دون منافس حتى في القرن السابع عشر. وقد جاء في المجلة التي يَصْدُرها اليونسكو " بريد اليونسكو " – تشرين الأول ١٩٨٠ – في أعلى الصفحة ٣٨ ، أنّ كتابَ القانون بَقِيَ يُدرَّسُ في جامعة بروكسل حتى في عام ١٩٠٩ . وقد اعتمد ابنُ النفيس ، مكتشف الدورة الدموية الصغرى على هذا الكتاب عند شرحه له. واعترافاً بفضلِ أستاذه أطلقَ على كتابه الهام اسم " مُوجز القانون ".

كما أنّ نظريّة ابن سينا في الإبصار ، وكان يرى أنّ العين ترى الأشياء بتضافر عنصرين أولهما دخول النور إليها وثانيهما خروج ما يحصل فيها من انفعالات ، أثّرت إلى حد كبير في نظريتي Roger Bacon , Robert Grossetette في الإبصار . وبتأثير من هذه النظرية السينويّة التوفيقيّة بين أفلاطون القائل بأنّ الإبصار هو مصادفة ما ترسله العين للأشياء الخارجيّة المرئية وبين أرسطو القائل بأنها على العكس انفعالات في العين ، ميّز هذان الفيلسوفان بين الاحساسات الشخصيّة التي تصل بوساطة البصر وبين العملية الطبيعيّة التي فعلت هذه الإحساسات . وبتأثير من ابن سينا أيضاً تصوّر هذان الفيلسوفان الإحساسات تعاقباً من الأمواج أو النَّبَضات تمرّ عَبْرَ وَسط شفاف . وبجانب هذا استقى Roger Bacon ، من وصف ابن سينا في القانون للعين ، نظريته الخاصة بتكوين الصورة من وراء العدسة ، كما استقى منه أنّ العدسة ليست كروية بل مسطّحة.

وأثر ابن سينا ، الذي كتب بالعربيّة كل كتبه إلاّ كتاباً واحداً كتبه بالفارسيّة هو " دانش نعمة " أي Livre de science ، أو كتاب العلم ، لم يقف عند هاتين اللغتين ، بل جاوزها إلى لغات شرقية أخرى ، كالكرديّة والتركيّة ولاسيّما العبريّة والسريانيّة ، وإلى لغات غربيّة كاللاتينيّة ، وكان له فيها أنصار وأتباع . وهنا سنبيّن أثر ابن سينا ، من خلال نظريتي المعرفة والوجود ، في الفلسفة اللاتينيّة في القرون الوسطى .

ونظرية المعرفة هي أولُ نظرية أثّرت في الفكر الغربي . فدومينيك غنديسالينوس (المتوفى ١١١٥) ، كتب بحثاً في النفس انطلق فيه من ابن سينا للوصول إلى القديس أوغسطينوس . وقد ورد في هذا البحث البراهين السينويّة على وجود النفس وعلى خلودها ، كما يَشهَدُ على ذلك برهان ابن سينا " الرجل الطائر " الذي لا يُبصرُ أجزاءه ولا تتلامسُ أعضاؤه ، فإنّه قد يَغفَلُ عن كلّ شيء إلاّ عن ثبوت وجوده ونفسه . وقد حظي هذا البرهان بتقدير فائق لدى رهبنة الفرنسيسكان . كما أنّه يَبْعَثُ على التفكير في الكوجيتو الديكارتي Cogito Ergo Sum . وقد ذهبَ بعضُ الباحثين إلى أنّه ليسَ ببعيد أن يكون ديكارت ، أبو الفلسفة الحديثة ، قد وقف على هذا البرهان في قراءاته اللاتينيّة .

وإذا كان غنديسالينوس ، في دراسته طبيعة النفس وعقولها المختلفة ، قد حافظ على التصنيف السينوي ، بما فيه العقل الفعّال ، فإنّه خالفَهُ في أن يكونَ العقلُ الفعّال هو الذي يُنيرُ النفس ، بل حصر ذلك ، كما فعلَ أوغسطينوس ، بالخالق .

ومهما يكن من أمر فإنّ أيّ كتابٍ استمدهُ الغربُ من ابن سينا يَشهَدُ أنّ فيلسوفَنا قد أكملَ أرسطو، حول النفس والعالم والله، بأن أدخل في تركيبته الفكريّة مفاهيمَ أفلاطونيّة تناسبُ العقائدَ الدينيّة أكثر من النظريّات الأرسطية . وبتأثير من ابن سينا استعملَ اللاتين الفلسفة قاعدةً لتركيبةٍ فكريّة أرسطيّة – أفلاطونيّةٍ – صوفيّةٍ .

فهذا بيير الإسباني Pierre d'Espqgne ، وقبلَ أن يُصبحَ البابا يوحنا الحادي والعشرين ، ألّف كتاباً في النفس Libre de Anima تَركَ فيه نظريّةً في المعرفة مماثلةً تماماً لتلك التي قال بها ابنُ سينا في كُتبه النفسيّة .

وإذا نظرنا إلى ذلك الكتاب المنحول " في العقول" الذي طُبِعَ في فينيسيا و أسنِدَ إلى ابن سينا عند جمْعِهِ مع مؤلفاته ، فإننا نلاحظ أنّه يحتوي – بالإضافة إلى استشهادات عديدة لدنيس وأوغسطينوس وسكوت وغيرهم – على نظرية ابن سينا في النفس والعقل بقسميه الفاعل والمنفعل . بيد أنّ العقل الإنساني المنفعل يكتسبُ المعرفة لابفضل أنوار العقل الفعّال ، كما اعتقدَ ابن سينا ، بل بفضل الإشراقات الإلهيّة ، كما اعتقد القديس أوغسطينوس .

وإذا كان أوغسطينوس لاهوتيّاً فيلسوفاً استعملَ الفلسفة خدمة للاهوت ، خلافاً لابن سينا الذي كان فيلسوفاً عقلانياً ، فإنّ كليهما قد تأثّرَ بالأفلاطونيّة الجديدة . والعلاقات التي يمكن إقامتُها بينهما هي السبب في التأثير العميق الذي مارسَهُ ابن سينا في فكر المدرسة الفرنسيسكانيّة .

وصفوة القول أنّ لنظريّة المعرفة السينويّة تأثيراً واضحاً ، خلال قرن ونصف في فلاسفة القرون الوسطى ، مع أنّهم لم يُبيّنوا ما أَخَذَهُ كلٌّ منهم من ابن سينا . وإذا كان الإكويني ، الراهب الدومينيكاني ومنظّر العقيدة الكاثوليكيّة ، قد خالف ابن سينا في موضوع العقل الفعّال وفي مواضيع أخرى متعلقة بالتجريد وغيرها ، فإنّه وافقه في أمر الصور المعقولة الخاصة بالمعرفة العقليّة . كما أنّه أخذ عنه مفهوم الحقيقة بصفتها تطابق الفكر مع الواقع .

إنّ مشكلة المعرفة تؤدي حتماً إلى مسألة الموجود، موضوع العلم الميتافيزيقي ، للعلاقة الوثيقة بينهما ولارتباط الموجود بالعقل . وفي فلسفة الموجود مارس ابن سينا أثراً كبيراً في الفلاسفة اللاتينيّين حتّى إنّه لايوجد أي فيلسوف ليس مديناً له بشيء مافي هذا الموضوع . لقد عُرف ابن سينا ، في القرون الوسطى ، بل في أيامنا هذه ، أنّه فيلسوف الموجود وكاشف له كمعقول مرتبط ارتباطاً مباشراً بالعقل، أو كما يقول ابن سينا نفسه ، في غير مكان : إنّه أولى الأشياء التي ترتسم معانيها في النفس ارتساماً أولياً ، أو هو – كما يؤكد الإكويني غير مرّة ، مردداً بذلك قول ابن سينا ومتأثّراً به . "Primo in itellectus cadit ens

ونظرية الموجود السينويّة هذه كانت مصدر أبحاث خلال أكثر من قرنين ، وبقيت بعض نتائجها خالدةً ، إذ تطوّرت في اتجاهين مختلفين : فمن ناحية ، حاولت هذه النظرية إقامة الموجود بمعناه الواحد وتفاوت درجاته على طريق التمييز الواقعي ، بين الذات والوجود، بين المعلول والعلّة ، بين المتأخر والمتقدم ، بين الممكن والواجب ، وأخيراً بين القوّة والفعل ؛ ومن ناحية أخرى ، حاولت إثبات التعدديّة في الوجود عن طريق النظام الكوني .

وفي هذا المجال وقف الشيخ الرئيس عند قضايا فلسفية: الموجود ، إدراك العقل له ، أقسامه : وقضايا لا هوتية كبرى : أصل العالم ، الذات الإلهية صفاتها وصلتها بخالقها . وكانت هذه القضايا الشغل الشاغل لمفكري القرون الوسطى اللاتينيّن من فلاسفة ولاهوتيّن ، ولاسيما البيرتو الكبير وتوما الإكويني ، وأثّرت فيهم تأثيراً ملحوظاً . وأهميّة ابن سينا هذه من الأسباب التي حملت روجي باكون على القول إنّ المعرفة قد انتقلت إلى العالم مرتين بشكل تام باللغة العبريّة ، الأولى عن طريق الأنبياء ، والثانية عن طريق سليمان الحكيم ؛ ومرتين أخريين بشكل غير تام ، الأولى عن طريق أرسطو وباللغة اليونانيّة ، والثانية عن طريق ابن سينا وباللغة العربيّة .

ولم يقف أثرُ ابن سينا في الغرب ، عند القرون الوسطى ، بل جاوزها ، إلى عصر النهضة والتاريخ الحديث . وسَبَقَ أن أشرنا إلى ما يبدو من تلاق بين " الرجل الطائر" عند ابن سينا و " الكوجيتو الديكارتي " وَعُقِدَت صلاتٌ أخرى بين الفيلسوف الإسلامي وباسكال وسبينوزا وليبنتز . وقد تمّ أخيراً كشف ثلاث صور مجتمعة على حوائط مكتبة بودلين بإكسفورد ، أثناء ترميمها ، وهي لأفلاطون ولأرسطو وابن سينا ، وهذا ولا شك له دلالته ، وفي تاريخنا المعاصر لايزال ابن سينا يشغلُ الأذهان شرقا وغرباً ، فتُرجمت كتُبُه إلى اللغات الحيّة ، وشجّع اليونسكو على هذه الترجمة .

وقبل أن أختمَ الكلام على ابن سينا ، إليكم ما قالته الباحثة الفرنسيّة Goichon في ختام كتابها La philosophie d'Avicenne et son . influence en Europe médiévale فلسفة ابن سينا وأثرها في أوربة الوسيطية : " لا توجد أيّة دراسة حول مفكّر من مفكري القرون الوسطى لا تبْحث علاقاتِه مع فلسفة ابن سينا . وبقدر ماتكون هذه الدراسات عميقة . نرى أنّ ابن سينا لم يكن فقط مصدرا استمدَّ منه مفكرو القرون الوسطى معلوماتهم ومعارفهم ، وإنّما هو أيضاً أحدُ مُلهمي أفكارهم . ولو لم يكن ابنُ سينا موجوداً ، فلا أحد يدري ماسيكون عليه الفكرُ في القرون الوسطى ".

أما ابن رشد (ولد عام ١١٢٦) ، فقد كان قاضي قضاة الأندلس ، وهو من أشهر فلاسفة الإسلام وأعظم شرّاح فلسفة أرسطو في العالم ، حتى عرف في الغرب اللاتيني بالشارح الكبير . ولابن رشد شأن خاص في تاريخ الفكر العربي ، لا يقلّ أهميّة عن شأنه في تاريخ الفكر الغربي.. فقد قُيِّضَ له ، في خِضَمّ المشادات العنيفة بين الفلاسفة والمتكلمين التي كادت تقضي على الفلاسفة وعلى العقل، أن يكتب أروع صفحةٍ في تاريخ الفلسفة المشّائيّة الأرسطيّة في الشرق ، إنْ في مَعْرض الردّ على خصومها من المتكلمين عامة ، أو في مَعْرض تقويم ما أصابها على يد المشائيّن العرب من الكندي حتّى ابن سينا من اعوجاج وتنقيتها ممّا علق بها من الشوائب الأفلاطونيّة الجديدة . وحسبُ فيلسوفنا فخراً أن يكون قد استطاع الاضطلاع بهذين العبأين . رغم ما حيك حول فلسفة أرسطو من المزاعم والأضاليل في عصره .

ورغم التناقضات بين العقائد الدينيّة والأفكار الفلسفيّة الأرسطيّة ، استطاع فيلسوف قرطبة أن يقدّم للإنسانيّة جمعاء توفيقاً عبقرياً بين هذا البناء الفلسفي الشامخ وبين الأديان السماوية، توفيقاً يَصلُحُ ، برأينا ، لكل الأديان ، لأنها واحدة في جوهرها . وإذا كان رجال الكنيسة ، في البدء ، قد حاربوا هذا التوفيق بضراوة ، وحرّموا كتب ابن رشد ، فإنهم مالبثوا ، في عام ١٢٨٧ – كما سنرى – أن عَدّلوا عن هذا التحريم ، فتبنوا فكر الإكويني الذي هو ، كفكر ابن رشد ، فكر أرسطي في جوهره ، وجعلوه فكر الكنيسة الرسمي . ومعنى هذا أنّه من الممكن أن تتغيّر وتتبدّل التأويلات بتغيّر الأزمنة والظروف لتبقى الحقائق ثابتة لا تتغيّر . ولقد أدرك ابن رشد ومن بعده الإكويني هذا الموضوع ، فحارب الأول علماء الكلام لأنّهم عقبة في سبيل الفهم الحقيقي للدين ، وحاربَ الآخر علماء اللاهوتِ من الأوغسطينيّين التقليديّين ، ليحرّرَ العقل من سيطرتهم وليجْعَله قادراً على مزيدٍ من الفهم العميق للدين في بساطته وتعبيره عن الفطرة السليمة .

ولكن ، كيفَ بدأت مكافحة ابن رشد ؟ أصدر المجمع الكنسي المنعقد في باريس عام ١٢١٠ قراراً يُحرِّم ، في هذه المدينة فقط ، كتب أرسطو الطبيعيّة وشروحات ابن رشد عليها ، التي كانت معروفةً ومتداولةً " منذ تأسيس جامعة باريس عام ١٢١٠ .

وبما أنّ هذا القرار لم يحترم اضطرت الكنيسة إلى إصدار قرار تحريم آخر عام ١٢١٥ ، اقتصَرَ – كسابقه – على جامعة باريس . فحاولت جامعة تولوز الاستفادة من هذا الأمر ، فأصدرت منشور دعاية ١٢٢٩ بهدف جذب الطلبة إليها، يؤكد أنّ الأساتذة فيها يدرّسون كتب أرسطو

وشروحاته العربيّة المحرّمة في جامعة باريس. وهذا يؤكد أنّ ابن رشد ومعلّمه أرسطو كانا معروفين في كليّتي الآداب واللاهوت في باريس منذ عام ١٢٣٠ . فأدرك البابا غريغوار التاسع أنّ لا فائدة من القضاء على هذا التيّار ، ممّا دفعَهُ إلى تشكيل لجنةٍ عام ١٢٣٦ مهمتها تنقية كتب أرسطو وشرّاحه العرب ممّا قد يتناقضُ مع العقيدة الدينيّة .

بيد أنّ هذه اللجنة – كسابقاتها – فشِلت ، وهذا ما حَمَلَ البابا Innocent الرابع في الثاني والعشرين من أيلول إلى توسيع رقعة الحظر ليشمل أيضاً تولوز .

ولكنّ التيارَ الأرسطي الرشدي كان أقوى من كل الإجراءات وكان قد فَرَضَ وجودَه بسيطرته على كل المراكز العلميّة في أوربة وعلى رأسها باريس ، رغم كل تحريمات الكنيسة . فما كان من كليّة الآداب في باريس إلاّ أن جعلت تنظيمها يجاري الواقع الموجود ، فسمحت ، عام ١٢٥٠ ، بدراسة كُتُبِ أرسطو النفيسة الطبيعيّة والميتافيزيقيّة والأخلاقيّة . وبالإضافة إلى ذلك وضع ألبرتو الكبير ، استجابة لطلب البابا الإسكندر الرابع ، كتاباً " في وحدة العقل ضد ابن رشد" بيد أنّه أدرك أنّ أرسطو الرشدي ، المتأثر بالتأويل المادي الأفروديسي ، قد فَرَضَ نفسَه بمنهجه ودقته ضد الفلسفة الأوغسطينيّة القديمة . وبناء على تكليف من البابا ذاته ، قام القديس توما الإكويني ، تلميذ ألبرتو الكبير ، بوضع كتاب يُحاربُ فيه تلك الهرطقات الفلسفيّة الجديدة ، ولا سيّما تلك الخاصة بابن رشد ، وهو بعنوان " الردود على الخوارج " Summa Contra Gentiles.

وهكذا انصبت جهودُ الأستاذ ، وخاصة التلميذ على انتشال الفكر الأوربي من الرشديّة والرشديّة اللاتينيّة التي بلغت ذروتها فيما بين ١٢٦٧ و ١٢٧٧ ، وهي السنوات العشر التي كَتَب فيها سيجر دى برابانت أخطر كُتُبِه الرشديّة النزعة. ولتكتمل عمليّة التصدّي للتيار الرشدي اللاتيني ، أصدر أسقف مدينة باريس Etienne tempier . في العاشر من شهر كانون الأول ١٢٧٠ ، قراراً جديداً حرّم فيه ثلاث عشرة قضيّة رشديّة . إنّها المرّة الأولى . في تاريخ صراع الفكر الغربي ضد المد الأرسطي الرشدي الأفروديسي العقلاني ، تحرّم فيها قضايا رشديّة معيّنة . وهذا ما يدلُّ على مدى تغلغل الرشديّة والرشديّة اللاتينية في أوربة وانتشارهما .

ومع أنّ البعض يعتبر أنّ عام ١٢٧٠ هو عام انتصار الأرسطيّة المعمّدة تومائيّاً على الأوغسطينيّة الأفلاطونيّة السينويّة ، وبشكل خاص على الرشديّة والرشديّة اللاتينيّة ، فإنّ أسقف باريس نفسه أصدر ،بعد أربع سنوات من وفاة الأكويني (١٢٧٧) ، قراراً يُحرّم مئتين وتسع عشرة قضيّة ، من بينها بعض القضايا التومائية ، إضافة إلى القضايا الرشديّة المحرّمة سابقاً . وهكذا تساوت التومائية المسيحيّة والرشديّة المسيحيّة في الاضطهاد الفكري . إلاّ أنّ هذا التحريم لم يَحُل دون استمرار سيجر دى الفيلسوف برابانت وجماعته في تدريس المذهب الرشدي في باريس ، حتى حكم على هذا الجريء بالموت ، ونفذ الحكم عام ١٢٨١ . وكان لا بدّ من انتظار عام ١٢٨٧ لإيجاد حلّ لهذه المسألة ، إذ حَدَثَ تحوّلٌ هائلٌ عندما تبنّى مؤتمر الرهبنة الدومينيكانيّة مذهب القديس توما الإكويني ، وقرّر مُعاقَبَةَ كلّ من يُعارضه :وهذا يعني أنّ الأرسطيّة والرشديّة اللاتينيّة بثوبهما

المسيحي قد دخلتا هذه المرّة في اللاهوت المسيحي بطريقة نهائية . وبذلك أصبحت الرشديّة اللاتينيّة مذهباً لا يحظره القانون في أوربة بل استمرّ وجوده في باريس وفي مدن أخرى أوربيّة حتّى القرن السابع العشر .

ولقد تغيّر الأمر نهائياً بعد مؤتمر الدومينيكان الأخير ، إذ صرنا نرى مدارس تحمل راية الرشديّة ، وفلاسفة أمثال دى باكونثورب Jean de Baconthorp (المتوفى عام ١٣٤٦) ، الملقّب بأمير الرشديّة ، وأمثال منافسه على زعامتها في باريس جان دى جاندان Jean de Jandun (المتوفى عام ١٣٢٨) وغيرهما ، يجاهرون برشديّتهم ويبشرون بها. كما أنّهم ذهبوا أبعد من ذلك عندما استبدلوا بكتب أرسطو شروح ابن رشد عليها ممهدين بذلك السبيل أمام مدرسة بادو الرشديّة .

وأسّس هذه المدرسة التي كانت جزءاً من جامعة بادو. بيير دابانو Pierre d' Abano الذي اهتمّ بسمة مقارنة الأديان . وهذه السمة من أهم سمات الرشديّة اللاتينيّة التي تستر وراءها أتباع دابانو من الذين كانوا ذوي ميول ماديّة في شمال إيطاليا كبومبونات Pomponat وبيك دى لاميراندول Pic de la Mirandole وكاردان Cardan وفانيني Vanini. ومن أهم الرشديّين في هذه المدرسة ، في القرن الخامس عشر ، جايتانو دى تين Gaetano de tienne ونيكوليتي فرنياس Nicoletti Vernias وبومبونو. أمّا في القرن السادس عشر . فنجد نيفوس Niphus الذي تمسّك بنظرية ابن رشد في وحدة العقل . وبالإضافة إلى شرحه كتب ابن رشد وعلى رأسها " في جوهر الأجرام السماويّة " و " تهافت التهافت"، أصدر فيما بين ١٥٩٥ و ١٥٩٧ طبعة كاملة لأعمال ابن رشد أعيدت فيما بعد غير مرّة

وممّا يدلّ على أهمية الرشديّة وأثرها الفعال، قيام مدارس مناهضة لها في أوربة، كمدرسة ميرامار Miramar التي أسّسها ريمون لول (المتوفى عام ١٣١٦) . وقد كتب في دحض المذهب الرشدي ثمانية عشر كتاباً ، معظمها باللغة الإسبانيّة ، ومن أهمها الفن العظيم Ars Magna الذي حاول من خلاله أن يبيّن أن الفلسفة خادمة اللاهوت، وهذا بعكس ما قام به ابن رشد من فصل بينهما . وهناك قائمة لأعداء الرشديّة لا يمكن حصرها ، نذكر منها جيل دى روم Gilles de Rome الذي ترك كتاباً بعنوان " في ضلالات الفلاسفة" اتهم فيه الفلاسفة العرب ، ولاسيّما ابن رشد ، ببعض القضايا الهرطقيّة .

ومنذ القرن السادس عشر ، لم تعد الرشديّة تمثّل مذهباً فحسب ، بل أصبحت تمثّل الثقة الممنوحة للشرح الكبير الذي كان ابن رشد أول من ابتكره لتأويل أرسطو . وفي هذا القرن بالذات ، حدث تحوّل عظيم لصالح ابن رشد، إذ أصبح لقبُ رشدي يُطلقُ على أكثر الناس تمسّكاً بالدين ، وأصبحت الكنيسة الكاثوليكيّة تريد صراحة وبقوة دراسة أرسطو وتعترف أنّ ابن رشد شارحه الأعظم ، وأصبح الرشدي هو من انكبّ على دراسة الشرح الكبير ، أي أنّ الكلمة أصبحت مرادفة لكلمة فلسفة عموماً ، وكأنّ الرشديّة والفلسفة أصبحتا شيئاً واحداً .

أمّا آخر ممثلي الرشديّة ، فكان سيزار كريمونيني César Crémonini الذي اعتمد كثيراً على ابن رشد في كتاباته ودروسه ، وبوفاة كريمونيني عام ١٦٣١ انتهت سلطة الفلسفة الرشديّة .

كم كانت طويلة رحلة الرشديّة التي بدأت بوفاة صاحبها في ١١٩٨ وانتهت بوفاة آخر أنصارها في الثلث الأول من القرن السابع عشر. لقد مُجّدَ ابن رشد كثيراً بعد وفاته ، ولكنّه هُوجم كثيراً أيضاً وبعنف ، بل وكُفِّر رسمياً في حياته ، وبعد مماته: كُفِّرَ في حياته من جانب علماء المسلمين ، وكُفِّرَ بعد مماته من جانب الكنيسة ورجالها ، وكأنّه كان عليه ، بصفته حامل لواء العقلانيّة ، أن يتحمّل وحده كل الهجوم الذي يُثيره دائماً الاتّجاه الديني ، في أيّ عصر يضع العقيدة الدينيّة في المرتبة الأولى ، ويجعل دور العقل في خدمة هذه العقيدة .

ومع كل جهود ابن رشد للتوفيق بين الفلسفة والدين ، فإنّه ظلَّ دائماً مفكراً عقلانياً أعطى الفلسفة معنى إيجابيّاً واضحاً ، وأعطى العقل قدرة على إدراك . جميع الحقائق والموجودات. ولئن تكلّم فيلسوف قرطبة على غيوب وما شاكلها من أسرار ومعجزات ، فإنمّا هي رموز وصور لاتدلّ إلاّ على حقائق عقليّة . وهذه الأفكار ، إضافة إلى تأييد ابن رشد لنظرية قدم المادة وإنكاره للخلود الشخصي كانت ، على ما يبدو ، خروجاً على أصول الدين . ولهذا فإنّ رد الفعل اللاهوتي ، عقب وفاة ابن رشد ، الذي مهّد له تفكير الغزالي الصوفي . كان قد وضع حداً للفترة الخلاّقة في الفلسفة العربيّة .

الطاولة المستديرة
حول تأثير العرب في نهضة الفكر الغربي

د. يوسف سلامة :

قبل كل شيء يجب أن نكون على بينة من العناصر التاريخية التي سمحت بتكوين الفلسفة الإسلامية ، فتكوين أي فلسفة مشروط بمجموعة من العوامل ليس بالضرورة أن تكون هذه العوامل كلها محلية بل إن لتاريخ الفلسفة حقوقه التي لابد أن يؤكدها داخل كل مذهب فلسفي وداخل كل فكر فلسفي .

وعلى هذا فالمقدمة الكبرى في كل بحث فلسفي وكل محاولة لتقويم الاسئلة والإجابات التي قدمت يجب أن تعترف بحقوق تاريخ الفلسفة وبتواصل تاريخ الفلسفة ابتداء من أول لحظة استطعنا أن نؤرخ فيها للوعي الفلسفي حتى لحظتنا الراهنة .

وعلى ذلك يجب أن لا يخطر ببالنا أن هنالك حدوداً فاصلة كالحدود السياسية لا يمكن اجتيازها إلا بتأشيرات وجوازات سفر (باسبورات) بالنسبة للفكر ، الفكر كما يقول هيجل يجد لنفسه السبل والوسائل لكي يخترق الحدود ولكي يسجل نفسه في أماكن لم تكن لتخطر لنا على بال .

وعلى ذلك فإن الفلسفة اليونانية بالتيرات الرئيسية التي انتهت إليها الفلسفة الاسكندرانية يمكن ن تكون بما ترجم بعد ذلك من هذا التراث اليوناني في الفلسفة الاسكندرانية مع التأثيرات الشرقية القديمة من غنوصية وهرمسية وصوفية، مضاف إلى ذلك فلسفات هندية وأفكار فارسية وحكمة هندية.

كل ذلك أكد حقوقه داخل الفكر العربي الإسلامي حتى ابتداء من عصر بني أمية ولم يكن هنالك من داع حتى يأتي العصر العباسي حتى نكتشف هذه العناصر .

وعلى سبيل المثال نجد ابن المقفع يترجم عدداً من الأعمال التي نجد منها (أفكاراً سياسية وأفكاراً حكمية) قد كانت بمثابة نقطة من نقاط الابتداء التي سمحت للفكر الفارسي والهندي مثلاً على سبيل المثال بأن يسجل آثاراً واضحة في الفكر الإسلا ، كما في رسالة الصاحب أو كليلة ودمنة على سبيل المثال.

الفارابي والتي نجد لها جذوراً عند الكندي نفسه قد هيمنت فيما أزعم على تكوين الفلسفة الإسلامية فتحولت إلى ظاهرة بنيوية تكوينية وليست مجرد ظاهرة عارضة يمكن لنا أن نلمح فيما بعد نوعاً من الابتعاد عنها بل بالحقيقة كلما سارت الفلسفة العربية الإسلامية خطوة إلى الأمام وكلما تقدم بها الزمان أرسطياً لاحظنا أن هذه الازدواجية آخذة في الوضوح .

وابن سينا نفسه ينطبق عليه ما ينطبق على الفارابي فالشفاء يمكن أن يكون أرسطياً في الطبيعيات ويمكن أن يكون أفلاطونياً في الإلهيات .

فحتى ابن سينا مثلاً والذي وضع موسوعة ضخمة موسوعة الشفاء والتي أجزاء كبرى فيها يمكن أن تكون ارسطية ومع ذلك فإن ابن سينا حدثنا كثيراً ووعدنا كثيراً بأنه سيضع منطقاً لمشرقيين في مقابل منطق المشائين ، هذه الوعود حتى وإن لم تنجز فهي تنطوي على هذه الازدواجيه وتؤكدها وتكشف لنا عن هذه الازدواجيه المتأصلة والمتأزمة داخل الفكر الإسلامي ، وعلى سبيل المثال فإن أحد كتب ابن سينا ويسمى النجاة، لا يخلو من دلالة ، ولا يخلو من طرافة ويكشف عن تلك النزعة الباطنية المتوجهة صوب الواحد وصوب النزعات الفيضية المختلفة .

هذه الازدواجيه داخل الفلسفة العربية الإسلامية في المشرق قد استمرت هي ذاتها تكشف عن نفسها وبقوة داخل الفلسفة العربية الاندلسية في المغرب وفي اسبانيا .

ولو نظرنا عند ابن باجة في تدبير المتوحد مثلاً لوجدنا هذه الازدواجية ذاتها قائمة بطريقة ما فابن باجة طبيب وشارح لكتب أرسطو وإن لم يصلنا معظم أعماله ولكنه شرح (كون الفساد) و(الحس المحسوس) ورسائل أخرى لأرسطو و (السماع الطبيعي) وهو يحيل إليها في كتابه (تدبير المتوحد) مما يعني أن هنالك قاعدة أرسطية اتخذها ابن باجة لفكره الطبيعي . ربما نجد لديه شروحاً على بعض أعمال أرسطو ربما لم يصلنا معظمها وعلى ذلك فالتياران الأساسيان اللذان استندت إليهما الفلسفة العربية الإسلامية هما التياران اللذان كانت تنوس فيما بينهما وهما التيار الأرسطي والتيار الأفلاطوني ..

ولقد كنا نجد لدى كل مفكر – وهذا أمر عجيب في الفكر الإسلامي – أو يسهل أن نجد لديه هذين التيارين بشكل واضح وقوي... وأنا أريد أن أسجل هذه الظاهرة في الفلسفة الإسلامية (ازدواجيه عجيبة) بين منحى عقلي ومنحى إشراقي.

ولا نكاد نجد فيلسوفاً – يمكننا أن نستثنيه من هذه الظاهرة : منحى اشراقي – حدسي – كشفي – صوفي – فيضي – ومنحى منطقي – عقلي – طبيعي – حسي ، فالفلسفة الإسلامية فيها هذا الازدواج ، ونستطيع أن نجد تطبيقات لهذا الازدواج عند كل فيلسوف على وجه التقريب إن لم يكن على وجه الحصر .

فالفارابي وهو أول فيلسوف عربي مسلم عظيم إذا راجعنا أعماله المنطقية وأعماله السياسية وأعماله في ما بعد الطبيعية وأعماله في السياسة المدنيه وآراءه الاجتماعية في " المدينة الفاضلة " نجد أن بعض الكتب تنحو نحواً فيضياً ، ونجد بعض الكتب الأخرى ولا سيما المنطقية يمكن أن تنحو نحواً ارسطياً . بعد إجراء كل التعديلات اللازمة على تصور الفارابي للمنطق ولكل العناصر التي يتكون منها المنطق نجد أعمالاً واضحة للفارابي فيها هذين التياران ، وأحياناً الكتاب الواحد يحتوي على هذان التياران فمثلاً كتاب تحصيل السعادة هو نفسه يجمع بين روح أفلاطونيه وروح أرسطية والدليل على ذلك الذي يوضح هذا الأمر أكثر أن الفارابي على سبيل المثال قد ألف كتاباً أسماه الجمع بين آراء الحكيمين افلاطون وأرسطو ، فهذه الثنائية لم يكن بوسع ابن باجة أن يتجاهلها بحال من الأحوال وإنما ظلت هذه الروح ماثلة بقوة تؤكد حقوقها في صميم عقل ابن باجة ، لكن إلى جوار هذه النزعة وبجانبها ، نجد نزعة أفلاطونية قوية تدفع بالفيلسوف إلى الخروج من عالم الحس والمحسوس والتكون والفساد بقصد تحقيق الاتصال بالعقل الفعال والخروج من هذا العالم نهائياً والتحول إلى عقل جوهري بسيط .

ربما لم يشعر ابن باجه ولا الفارابي ولا ابن سينا بكفاية احد الاتجاهين حتى يفسر به أصل العالم ونشأته ، ربما لم يستطع أن يعثر على المعقولية لدى أي من التيارين فحاول أن يدمج المعقولتين في آن واحد.

وطبعاً عندما تستوي المعايير ونمتلك من نقاط الابتداء المتنافرة والمتناقضة فسيكون من شأن هذا أن يترك آثاراً بعيدة المدى على بنية التفكير الفلسفي اللاحق .

لو أكملنا المسيرة نفسها لوجدنا هذا الازدواج نفسه قائماً بين الارسطية والأفلاطونيه فحيث يغرى عالم طبيعي يتجه نحو الحسية والمشاهدة اليوميه ويكتشف قوانين الطبيعة ويكتشف كل ما حوله من قوانين تتصل بحياة الإنسان والحيوان والنبات ولكنه في الوقت نفسه لا يكتفي بهذه المعقولية أوهو لا يستطيع أن يرسي المعقولية على هذا البعد العقلاني الحسي إن جاز التعبير ، أي أنه لا يكتفي بالاستنباط من المحسوس بل يشعر أن هذه المعقولية لا تشرح نفسها ولا تكفي نفسها بنفسها بل لابد من تجاوز هذا العالم من أجل البحث عن معقولية تكون أكثر إقناعاً وتكون أكثر استجابة للمطالب الروحية .

نضيف إلى ذلك أن ابن رشد نفسه أيضاً يسهل أن نجد لديه تطبيقات مثل هذا الازدواج .

الآن لو انتقلنا إلى الطريقة التي حدث بها نوع من التفاعل بين الفلسفة الاندلسية والعربية بصفة عامة لوجدنا أيضاً أن الفلسفة اللاتينية هي ذاتها قد عانت من هذا الازدواج ، فيسهل أن نجد الازدواجية نفسها قائمة داخل الفكر اللاتيني. الغربي فصحيح أن الارسطية في نهاية العصور الوسطى قد أكدت حضورها بقوة من خلال المذاهب الرشدية اللاتينية ، ولكننا لا نعدم وجوداً للنزعات الأفلاطونية بأشكالها المختلفة في الحقب التي سبقت انتشار الرشدية وغزو الرشدية لفرنسا ولما حولها ولتأصلها في ايطاليا .

د. طيب تيزيني .

أبدأ مداخلتي بملاحظة حول بروز نزعة ثقافية جديدة في الفكر الغربي ، وأريد لها أن تهيمن في الفكر العربي وهي نزعة الحداثوية التفكيكية ، هذه النزعة ترى أن التاريخ العالمي أفصح عن لاجدواه وعن أنه دخل النفق المعتم ومن ثم فإن مهمتنا تتمثل في عملية تشظيته وتفتيته وتفكيكه ، بحيث إن هذا التراث الثقافي العالمي يجب أن يجد مثواه الأخير، إن النزعة التفكيكية الحداثوية إذاً تنهي التاريخ ، ومن ثم فإن ندوتنا هنا من موقع النزعة الحداثوية التفكيكيه الثقافية تمثل أمراً زائفاً . !

لابد من أجل مناقشة قضايا الفلسفة العربية سلباً وإيجاباً من التصدي لمثل هذه النزعة أي من أجل إفساح النظر للتأكيد على أن الرؤية التاريخية هي المبدأ في الموقف . وطبعاً تدخل في إطار هذه النزعة آراء أخرى من نمط آراء فوكو ياما .

إذاً أردت أن أدخل غمار التاريخ الفلسفي بعد أن أبعدت وهم هذه النزعة الحداثوية التفكيكية التي تلغي مفهوم التاريخ وتجعله مفهوماً زائفاً غير ذي أهمية .ما أراه مهماً على صعيد البحث في التاريخ الفلسفي العربي يتمثل في التالي :

هل هناك فعلاً فلسفة عربية إسلامية ؟ هذا السؤال ليس نافلاً لأنه يشكك منذ أكثر من قرن في هذه المسألة .

وقد بدأ جمع من المفكرين والفلاسفة الغربيين بعملية التشكيك هذه وكان منهم هيجل ولكن رينان كان الأول بينهم ذلك لأنه خصص لهذه المسألة كتاباً ضخماً سماه ابن رشد والرشدية أراد فيه أن يدلل على أن الحديث عن فلسفة عربية ليس إلا من قبيل الوهم .

وإذا أردنا أن نحتفظ بمثل هذا المصطلح فلابأس ولكن بمعنى أن هذه هي الفلسفه اليونانية التي نقلت من العربية إلى أوربا . إن رينان هذا لم يمته ولكنه يبعث الآن حياً في مجموعة من الظاهرات الشاذة في مرحلة التهدم العالمي الكبير . ولعلي أشدد هنا على (محمد عابد جابري) الذي ينحو نحو رينان حينما يلح على أن الحديث عن فلسفة عربية أيضاً ليس إلا من قبيل الوهم ذلك أن الحديث عن الفلسفة هو حديث غربي - حديث في الفلسفه الغربية. وفي حد أقصى يرى الجابري أن الفلسفة

العربية ، ويضعها بين قوسين ، ما هي إلا إعادة إنتاج الفلسفة اليونانية . إعادة إنتاج ، أي قراءة جديدة لفلسفة كانت قائمة ومن ثم فهي لا تمتلك موضوعاً خاصاً بها . الفلسفة العربية لا تمتلك موضوعاً خاصاً وإنما امتلكته من الخارج . يضعنا الجابري أمام ازدواجية الايديولوجية والمعرفة فيقول إن الايديولوجيا العربية الفكرية استطاعت أن تتزاوج من المعرفة اليونانية والفلسفة اليونانية لتنتج هذا الناتج المعلق ما بين الايديولوجي والمعرفي .

وهناك اتجاهات أخرى ينحو أصحابها أيضاً نحواً يبعد فيه مفهوم الفلسفة العربية ومنهم علي سالم نشار الذي أعلن متناغماً مع رينان والجابري ، أن عبقرية العرب تمثلت في الفقه وفي الكلام ، أما التقليد الفلسفي المنظم الذي يقوم على وجود منظومات فلسفية منطقية منسقة فهذا أمر مستجلب من خارجها .

أريد أن أشير إلى أن هذه النظريات أصبحت غير ذات أهمية ، بعد ذلك التراكم الكبير الذي تحقق على صعيد الدراسات الفلسفية التاريخية والنسقية أي على صعيد دراسة تاريخ الفلسفة العربية بذاتها أولاً وثانياً على صعيد البحث في مفهوم الفلسفة . ما الفلسفة بهذا المعنى ؟ لماذا أبعدت عن التاريخ العربي من موقع رينان وهيجل والنشار والجابري ؟

هنا ألاحظ ضرورة للحديث قليلاً عن الفلسفة العربية الإسلامية وقد أتيت على ذلك بصورة سريعة البارحة . حينما نتحدث عن الفلسفة فإننا نكون قد تحدثنا عن نسق عمومي شمولي أي ليس هنالك فلسفات متعددة في العالم ، وإنما هنالك فلسفة واحدة إنما هذه الفلسفة تستمد نسقها الحقيقي عبر الخصوصيات الثقافية السوسيو –ثقافية للشعوب . ومن هنا فليس صحيحاً أن نخطو خطوة باتجاه الفلسفة اليونانية لنحاول أن نكتشف فيما إذا كان هنالك مثيل لها في التاريخ العربي ، وإن لم يكن هنالك مثيل تماماً لها ، فإننا سننفي مثل هذه الفلسفة العربية . إن هذا الكلام أصبح لاغياً ولا قيمة علمية له من موقع التأكيد على أن وحدة الفلسفة تنطوي على الخصوصية الفلسفية ، الخصوصية الفلسفية العربية التي أشرت إليها البارحة .

أريد هنا أن ندقق فيها فأقول إنها ذلك التيار الذي أخذ ينشأ بالتصارع الضمني مع الدين الذي ينشأ في بداية الأمر ، ذلك لأننا حينما نتحدث عن الفلسفة فإننا نتحدث عن نسق له ما يجعل منه نسقاً فلسفياً لا يصح أبداً أن نتحدث عن فلسفة دينية أو عن دين فلسفي. هناك دين، أي نَسَق يجعل منه ماهو عليه، وهناك فلسفة أي نسق يجعل منه ما هو عليه. ومن ثم فإن هذا التوفيق التأكيد بين الأمرين ظهر زائفاً بالمعنى المعرفي .

الفلسفة العربية إذن وجدت نفسها في البدء أمام لحظة ايديولوجيا كان عليها أن تتعامل معها ، ولحظة دينية ، وقد زاد الإشكال اشكالاً حين أتى الدين الإسلامي وأكد على العقل وأكد على ضرورة النظر العقلي ، ومن ثم ظهر الأمر وكأنه مصادرة على موضوع الفلسفة وهنا وجدت الفلسفة العربية الناشئة نفسها أمام ضرورة إيجاد حدما من التوافق بينها وبين الدين . لكن هذا التوافق لم يجعل منها فلسفة دينية كما أنه لم يجعل من الدين ديناً فلسفياً لأن لكل نسق خصوصيته .

هذا الموقف إذن جعل منها مرغمة على أن تصل إلى طريقة الحقيقتين وفي ظن هذه النظرية إذا لم تفكك تفكيكاً مادياً جدلياً فإنها ستغوي الكثير من الباحثين الذين سيعتقدون في ذلك الحين أن جوهر الفلسفة العربية الإسلامية هو ذلك الذي ستمثل في نظرية الحقيقتين .

أظن أن هذه النظرية يجب أن يعاد بناؤها لصالح التأكيد على أن الفلسفة العربية لم يكن لها أن تطرح نفسها إلا عبر محاولة اكتشاف شريعتها لموقع ما هو شرعي ، ولذلك ظهر الأمر وهنا النقطة الأخيرة وكأنما هنالك موقف مضاد من الجمهور وفق التقسيم الذي ورد البارحة بين شريعة للعامة وفلسفة للخاصة . أظن هذه المسألة تحتاج أيضاً مزيداً من التفكيك والتعميق .

وبهذا المعنى فإن الفلسفة العربية لها خصوصيتها التي لا يمكن أن تختزل إلى الفلسفة اليونانية . كلمة أخيرة تتصل بمصالح الفلسفة العربية . الفلسفة العربية الإسلامية تصدعت بعد تصدع الدولة المركزية في القرن الـ ١٨، الدولة المركزية التي قامت على مجتمع كاد أن يكون مجتمعاً صناعياً فيما لو استطاع الرأسمال الصناعي أن يتجه باتجاه رأسمال قادر على أن يعيد نفسه وأن ينتج نفسه بصورة مطردة وهذا الرأي ليس لي. بل هو لـ ماكسيم ماكلسون . والمهم في ذلك هو أن هذه الفلسفة نمت بحدود أساسية عامة وأوجدت جواً هاماً من الحرية والليبرالية ولكن الحصار أتى من موقع الموقف الضاغط الديني وفي الوقت نفسه الإيجابي الذي لم يسمح لها أن تكتشف نفسها بوصفها نسقاً مستقلاً .

د. برقاوي

أيتها السيدات أيها السادة

ماهي خصوصية الفلسفة العربية؟

تحدث الزملاء عن حضور أرسطو وأفلاطون في الفلسفة العربية ولو سألنا سائلاً (أحداً) السؤال التالي ما الذي أضافه ابن رشد إلى الفلسفة ولم يضفه أرسطو ؟ لكان الجواب صعباً وفي ظني إذا أردت أن أبحث في خصوصية الفلسفة العربية النظري فإنني لن أجدها لا في فلسفة ابن رشد ولا في فلسفة ابن سينا بل في ابن عربي بالذات .

كان هناك عائق شديد أمام التفلسف في الفلسفة العربية الإسلامية ، عائق يحول دون السير قدماً في الفلسفة التي تفترض أول ما تفترض الحرية . لكي يكون الفيلسوف متفلسفاً يجب أن يكون قادراً على التفلسف يجب أن يكون حراً في التفكير . هذا العائق هو العائق الأساسي . صحيح ، ولكن أيضاً هناك مشكلة أساسية تواجه الفيلسوف العربي ، ألا وهي مشكلة الله وفي ظني أن الفلسفة بدأت تدور حول هذه المشكلة .

ابن عربي وهذه أهميته بقي في إطار الثقافة العربية ، وأعاد إنتاجها على نحو كيفي مختلف فابن عربي أمام كيف جديد لله . وأمام كيف جديد للإنسان ، وأمام كيف جديد للعالم ، ومن هنا سنجد أنه

من الصعب على أي باحث لابن عربي أن يقول هذه فكرة أرسطية هذه فكرة أفلاطونية هذه فارسية . لا يستطيع أن يفتت ابن عربي إلى مثل هذه الأفكار بينما باستطاعته ببساطة إن يقول أن أرسطو هذا هو موجود عند ابن رشد وبشحمه ولحمه .

النقطة الثانية لماذا لم يهتم الفكر العربي المعاصر بابن عربي وهذا سؤال طرحه البارحة الدكتور غسان.

لماذا لم يهتم بابن عربي بل اهتم بنظرية الفيض عند الفارابي ، واهتم بدني العالم عند ابن رشد ولم يهتم بابن عربي . في ظني أن ما وقع فيه الفكر العربي المعاصر في عودته إلى التراث أنه أراد أن يستحضر التراث من أجل أن يؤكد أفكاراً مسبقة لديه ، و بالتالي كان استحضاره لابن رشد ولابن سينا والفارابي استحضاراً ذرائعياً جداً .

في تعلقنا بالفلسفة العربية الرشدية بشكل خاص فنحن لم نتعرف على ابن رشد مباشرة بل تعرفنا على (افيروس) وهناك فرق بين (افيروس) وابن رشد وابن رشد الحقيقي نقل إلينا عن طريق انطونيو من خلال كتاب رينان ، وبدأ العرب يتعرفون على ابن رشد من خلال كتاب رينان . كان أصلاً همّ فرح انطون هو أن يدافع بشكل عام عن النزعة العقلية عند أفيروس فقدم كتاب رينان كسلاح في تلك المرحلة من أجل الدفاع عن العقل.

الظاهر وهذه مفارقة شديدة جداً لقد استعدنا تراثه وكتبنا عنه دون أن يظهر لدينا فيلسوف رشدي أو فيلسوف سيناوي أو فيلسوف فارابي أي لم يتشكل لدينا فيلسوف باستطاعته أن يقول إنه استمرار لتقليد هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة العرب بينما نحن نجد حتى الآن من هو أفلاطوني ومن هو أرسطي ومن هو... كانتي ... إلخ .

د.محمود الخضرة

الواقع تحدث الزملاء بما فيه الكفاية ولم يتركوا زيادة لمستزيد وأنا أرى لي رأياً ألخصه في أنه لايجوز أن تكون عندنا عقدة الدونية.

هل هنالك فلسفة عربية أم لا توجد فلسفة عربية نحن نقول توجد فلسفة عربية مادام يوجد نسق فكري وهذا النسق الفكري يعبر عن روح الأمة أو روح العصر في مرحلة من مراحله.

أما إذا قلنا إن الفلسفة هي نسق ثابت فمعنى ذلك هنا يمكن لأي منا أن يقول لا توجد فلسفة إنكليزية أو يابانية إلى غير ذلك إلخ .

شكراً

* أعد الندوة للنشر : جهاد أبو حرب . *

□□□

الندوة الدولية

لتراث محيي الدين بن عربي

إعداد نهلة السوسو

عبر ثلاثة أيام واقعة بين الثالث والخامس من تموز ١٩٩٧، أقام معهد "ثرفانتس" في دمشق بالتعاون مع مستشارية الثقافة والتربية في إقليم مُرسية في إسبانيا، في القاعة الشامية في المتحف الوطني، الندوة الدولية: تراث محيي الدين بن عربي المولود في مرسية بالأندلس. عام /١١٦٥/، والمتوفى في دمشق عام /١٢٤٠/"، ولقد شارك في الندوة التي افتتحتها د. نجاح العطار وزيرة الثقافة عدد من الدكاترة والأساتذة من سورية ولبنان، وليبيا وإسبانيا وبريطانيا، واختتمت بمائدة مستديرة للحوار بين أساتذة مختصين، وبعض الضيوف المحاضرين وجمهور الندوة..

تنوعت الموضوعات التي تناولها المحاضرون وألقت الضوء على جوانب مختلفة من مسيرة هذا، العالم، المفكر، الفيلسوف المتصوف.. وافتتحت الندوة بعد كلمات الترحيب بمحاضرة للدكتور عبد الكريم اليافي (سورية) بعنوان "الإنسان يفتح باب الأبد" بينما حاضر. د. محمود الخضرا (سورية) في "مذهب وحدة الوجود عند محيي الدين بن عربي المناهض للفكر السائد آنذاك". وألقى د. بكري علاء الدين (سورية) محاضرة بعنوان "نظرية الإنسان عند ابن عربي" كما ألقت د. سعاد الحكيم (لبنان) محاضرة بعنوان "الوحي النبوي والوحي الصوفي". في حين تناولت د. سعاد وحيدي (ليبيا) "أثر ابن عربي في الفكر الإسلامي الصيني. و د. خيرو نيمو بايث (إسبانيا): "التراث الأندلسي وطريق الأمويين" وبابلو بينيتو (إسبانيا)، "العبادلة في الفكر الأكبري". ومحاضرة "سيليا تويننش (بريطانيا) كانت بعنوان: "ما لعبادي يقنطون من رحمتي، ورحمتي وسعت كل شيء؟".

الإنسان يفتح باب الأبد.

عالج د. عبد الكريم اليافي موضوع الإنسان الكامل بالتحامه مع الأبدية، مقدّماً معالجته بعجالة عن ابن عربي الذي قال عنه إنه كان جميل الطلعة معتدل القامة، أدعج العينين، أسود الشعر، سبط اللحية، نقي الثياب، له اعتداد بنفسه وثقة بذكائه وزهو بعبقريته، مع حلاوة في الطبع ودماثة في الخلق، وتسامح مع الناس إذ كان يشعر بتفوقه عليهم حكاماً وعامة. عاش في القرنين السادس والسابع الهجريين (الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين) عمّر طويلاً، زار البلاد العربية من غربيها إلى

شرقيها، ومن جنوبيها إلى شماليها، فقد ولد في مرسية بالأندلس ونشأ وتعلم في المغرب، ثم عنّ له أن يقصد المشرق فرحل إلى تونس ، ثم إلى مصر، ثم الحجاز ولبث فيه برهة، بلغ بعدها بلاد الأناضول فأقام في قونية، ثم انتهى إلى دمشق فاتخذها موطناً حتى وفاته. كتب أكثر من ثلاث مئة رسالة وكتاب. من أشهرها: "الفتوحات المكية" بدأ به في مكة وأتمّه في دمشق وهو موسوعة صوفية قلّما وجد مثيلها في الفكر الإنساني. و"فصوص الحكم" وفيه لخص آراءه الفلسفية تلخيصاً مجملاً يعتمد الأسلوب العقلي وقد حظي بشروح كثيرة. وإلى جانب هذين الكتابين، رسائل طبعت في الوطن العربي، وفي الهند وأوربا وإسبانيا.. وبسبب اتساع فلسفته الصوفية وجرأته في بعض التعابير الفكرية، وتأويله بعض الآثار الدينية، واستغلاق بعض رموزه لقي مقاومة ومناوأة كبيرتين من العلماء السلفيين الذين كانوا حراصاً على صفاء الشريعة وعلى ظاهرها... وعرض المحاضر بعض آراء الشيخ الأكبر وأولها إشادته بعظمة الإنسان وإعلاؤه مكانته في الكون كله، وتنبيهه إلى أهمية الدنيا وتعظيمه لشأن هذه الحياة التي نحياها وكذلك تأكيده أهمية الحواس وقدرة العقل لدى الإنسان وذلك على خلاف ما يتصوره الناس عن التصوف والمتصوفة، فالإنسان أكمل المخلوقات وأعلاها في الكون، وهو خليفة الله في الأرض، وبسبب هذه الخلافة التي بوّأه الله إياها على الكائنات كلها، لزم أن يكون له بعض صفات المستخلف له، لأن المنتدب المفوّض ينبغي أن يشبه الذي انتدبه، وفوّضه في بعض الأمور ليكون خليقاً بهذا الامتداد والتفويض، ولقد خلق الله آدم، أي النوع الإنساني، على صورته، ومعنى ذلك في التعبيرات الفلسفية الحديثة أنه يملك حرية وفكراً فيما يستطيع أن يدبّر أمور الكون، ويصرفها التصريف المناسب، ويحسنها، ويدفعها إلى الأمام، وإلى الأعلى.. ترقية لها وتكميلاً وتحقيقاً لصفات الألوهية في الأرض، ولكن الإنسان ينبغي أن يكون أيضاً من طبيعة الكائنات المستخلف هو عليها والتي أوكلت أمورها به وفوّضت إليه، ولذلك لزم أن يتمّ تكوينه من تكوينها، وأن تتركب عناصر جسمه من عناصر أجسامها وتستند طبيعته إلى طبائعها حتى يستطيع الاتصال بها والتأثير فيها، ولذلك كان الإنسان إلهياً بالفكر والحرية، وطبيعياً بالجسم والتركيب وهو بذلك-أيضاً على حد تعبير ابن عربي- الكلمة الفاصلة، الجامعة إذ كان فضلاً عن جسمه وعقله يقف حدّاً فاصلاً وبرزخاً وسيطاً بين الله والعالم. هو حقٌّ وخلق، وقديم وحادث، وسرمدي وفان، ومالك ومملوك، ولهذا كان الإنسان في الحياة الدنيا أكمل نشأة من الملائكة، ومن جميع الموجودات روحية وجسمية، بحريته يحقق من معاني الوجود ما لا يحققه تكوين الملائكة الروحي وما تعجز عنه الكائنات الأخرى، إنه بعقله وتفكيره وإلهامه، يدرك حقائق الأشياء كلها، يستطيع أن يعرف كيفية تحليلها وكيفية تركيبها فهو قد تسلّم مفتاح الإبداع في الكون، يقدر أن ينشىء أشياء ويخترعها ويفسد أشياء أخرى، ولهذا ترتبت على الإنسان مسؤولية كبرى وهي سبر الكون والإشراف عليه وتدبير الأمور تدبيراً حسناً، قائماً على أسباب الفكر والحرية وتقويتهما فيه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، لذلك لزم أن تكون نشأة الإنسان في الدنيا أكمل منها في الآخرة وتعيّنت مكانة هذه الحياة الدنيا بأنها ذريعة لتحقيق صفات الألوهية، ولأنها سبيل الخلود والأبدية، وعلى هذا بدلاً من أن ننصرف عن الدنيا يجب أن نقبل عليها، وبدلاً من أن نخرّبها ينبغي أن نعلي بنيانها الروحي والمادي معاً، لأن البناء المادي-

الروحي لا يكون إلا فيها! الإنسان ابن الحياة الدنيا، فكما هو مسؤول عن برّ أمه فإنه مسؤول عن بر أمه الكبرى! ويتفنن ابن عربي في حفز الإنسان على العناية بدنياه وتنظيم أموره فيها وحسن رعايته لحقوقها في قالب تمثيلي جديد، يقول ما خلاصته في الفتوحات: اعلم أن الدنيا أكمل نشأة من الآخرة لأن الدنيا دار تمييز واختلاط وتكليف، والآخرة دار تمييز فقط ولا يكون فيها تشريع قط كما في الدنيا. إن الله تعالى قد أمرنا بالإحسان إلى أمهاتنا وعدم عقوقهن فما قام بذلك الأدب إلا قليل من الناس! ومعلوم أن الدنيا هي أمنا التي ولدتنا، فإذا قال الواحد منا لعن الله الدنيا، قالت الدُّنيا لعن الله أعصانا لربّه عزّ وجلّ. ومن لعن أمه فهو عاق لها بلاشك! وليتأمل الشخص شدة أدبها وحنوّها على أولادها في قولها: لعن الله أعصانا لربّه فما قدرت أن تلعن من لعنها بحكم التعيين ولا على أن تسميه باسمه وهذا من حنو الوالدة وشفقتها على ولدها، وفي الحديث الشريف: الدنيا مطية المؤمن، عليها يبلغ الخير وبها ينجو من الشر، ووصفها بأنّها من شدة حنوّها على أولادها تذكرهم بالشرّ وتهرب بهم منه، وتزيّن لهم الخير وتسوقهم إليه... فهي تسافر بهم وتحملهم من موطن الشر إلى موطن الخير... كل ذلك لشدة مراقبتها لما أنزل الله تعالى بها من الأوامر الإلهية المسمّاة الشرائع، فيجب أن يقوم بها أبناؤها ليسعدوا فواعجباً، كيف لا نتبع أخلاق أمنا ولا نقف عند حدود ربّنا كما وقفت أمنا، فينبغي لكل عبد أن يراقب أحوال أمه فإن الطفل لا يفتح عينيه إلا على أمه، ولا يبصر إلاّها، ولذلك كان يحبها ويميل إليها طبعاً، ومن أخلاق الدنيا أنه لا يهون عليها نسبة أحد أبنائها إلى الآخرة لأنها ما ولدتهم.

ويرد ابن عربي على من خفضوا من شأن الحواس كالسفسطائية يقول في كتاب الفتوحات ما ملخصه: ما دخل التلبيس على السفسطائية إلا بالتشكيك في الحواس، وإدخال الغلط عليهم فيها، وهي التي يستند إليها أهل النظر في صحة أدلتهم وإلى البديهيات في العلم الإلهي وغيره.. ويقول ابن عربي: لولا الحواس لفقد القياس. كما يقول: احذر أن تحتقر شيئاً من عملك فإن الله ما احتقره حين خلقه وأوجده، وما كلّفك بفعل أمر إلا وله بذلك الأمر اقتناع وعناية حتى كلّفك به مع كونك أعظم في الرتبة عنده من حيث كونك محلاً لما كلفك به من الفعل، وسبب وجوده، فلولاك ما ظهر للعمل صورة. وعليك بمراعاة أقوالك، كما تراعي أعمالك فإن قولك معدود من جملة أعمالك.

يضع ابن عربي المسؤولية على عاتق الإنسان ويطوق بها عنقه ويلزمه بها. يقول: صورة الإنسان، بعد الموت، تتنوع بتنوع أحواله في الدنيا فكن على أحسن الحالات في الدنيا، تكن على أحسن الصور في الآخرة... ورفع ابن عربي من شأن المرأة، كما رفع من شأن الرجل، حيث يقول في كتاب "التراجم" الإنسان مفتاح كون الوجود، وكون العبادات. به ظهر الأزل وهو يفتح باب الأبد.. وعبقرية ابن عربي كانت من ثمرات تعايش الشعوب وحضارة سلكها العقل البشري دون غطرسة ولا استغلال ولا نعرات طائفية وقومية.. وقد تجاوز ابن عربي فلسفة ابن رشد الذي التقاه فتى، وأشار إليه الفتى أن نعم أي أنه يوافق القاضي الشهيد في قواعدها.. ثم أشار بـ: لا أي أنه يتجاوزها إلى آفاق أعلى وقد ترك أثراً عميقاً في كل من جاء بعده من الصوفيين..

وحدة الوجود عند ابن عربي، المناهض للفكر السائد في عصره:

قال د. محمود الخضرا: تكونت في المجتمع العربي الإسلامي في المشرق طبقات وفئات اجتماعية متصارعة على السلطة، وعبرت عن صراعها بمذاهب وفرق دينية، وكانت من بين المسائل الفكرية الأساسية المطروحة في هذا الصراع، مسألة العلاقة بين الله والعالم وبين الله والإنسان.. وكانت هذه المسألة تعكس على الدوام موقفاً ما.. من سلطة الخلافة في دمشق وبغداد والقاهرة وقرطبة ومراكش..

انتقل الصراع الفكري من المشرق الإسلامي إلى مغربه، وانتقلت معه المذاهب الدينية والفلسفات، وطرائق ومذاهب التصوف، وقد تبنى حكام المغرب والأندلس المذهب المالكي وفرضوه بالقوة، وقمعوا كل المذاهب الدينية والتيارات الفكرية المناهضة للمالكية، كالمذهب الشافعي والاعتزال والزهد والتصوف وتيار "ابن مسرة" و "ابن حزم الظاهري"، وتيار الفلسفة، وقد أدت سيادة المذهب المالكي لفترات طويلة من تاريخ حكام المغرب والأندلس إلى تكوين طبقة من الفقهاء اقتصرت في فهمها للشريعة الإسلامية على علم الفروع وهو دراسة العبادات والمعاملات اليومية وأحكامها، وشغل فقهاء المالكية مناصب رفيعة في الدولة كوزراء، وقضاة، وكتاب، ولكي تحافظ طبقة الفقهاء هذه على مراكزها ربطت مصيرها بمصير الحكام وتمكنت معهم وبهم من ملاحقة واضطهاد كل اتجاه فكري مخالف لها.

تبنت الخلافة الموحدية، المذهب الظاهري وحاولت فرضه بحد السيف. في الفقه الظاهري تحدد أ[illegible]ول الشريعة بشكل قاطع في النص القرآني والسنة. والفقيه مقيد بالالتزام بالنص في حدود المعنى الظاهر بحكم دلالة اللغة الواضحة، ودون اللجوء إلى تأويل عقلي، ودون افتراض وجود علة خفية خلف النص يكشفها العقل، وهذا التمسك بالدلالة، بحرفية النص يجعل المذهب رافضاً للرأي والتعليل العقلي، كما يجعل مهمة العقل مقصورة فقط على قراءة النص.. فالباب مغلق أمام اجتهاد العقل، بينما هو مفتوح أمام إعادة قراءة النص وهكذا فالخلافة الموحدية عندما أخذت بظاهر الشرح وألغت التأويل العقلي للنص القرآني وقفت نفس موقف فقهاء المالكية، المتزمت! واعتبرت نفسها المثل الوحيد للدين الإسلامي بعقيدته وشريعته، وهدفت إلى إيجاد السند النظري لترسيخ حكمها المطلق، وبهذا عكست واقع العلاقات الإقطاعية كنظام اقتصادي سائد... والصورة الدينية لهذه العلاقة تتمثل في فكرة الله، الواحد، المتعالي، المنزّه، المنفصل انفصالاً مطلقاً عن العالم والإنسان، وهذا ما يدعم علاقة الانفصال المطلق بين الخليفة الحاكم كممثل لله على الأرض، وبين رعاياه الآخرين فلا يحق لرعاياه إبداء الرأي في أي شأن من شؤون سلطته! ولأن الخلافة هي حامية للوحي الإلهي، الذي هو المصدر الوحيد للشريعة الإسلامية حصرت دولة الخلافة الموحدية، المعرفة، بالتعاليم كما فهمها الفقهاء، وأخضعت لتصورات هؤلاء كل مصادر المعرفة الإنسانية (يونانية وهندية وفارسية) لتبقى صورة [illegible] راسخة في أذهان رعايا الدولة، الأمر [illegible] ينسجم مع هدف الدولة في ترسيخ علاقات النظام الإقطاعي، وفي ترسيخ سيادتها، وعندما تكشفت [illegible] النظام الإقطاعي في القرنين الثاني عشر

ومنتصف القرن الثالث عشر الميلاديين، حيث كانت أوربا المسيحية، والعالم الإسلامي يتلظيان بسعير الحروب الصليبية، وحيث كانت تنهار ممالك ودويلات، ويرافق ذلك تحولات سياسية واجتماعية، ومقابل الفكر الديني السائد الرافض لرؤية هذه التغيرات كان المتصوفة يطرحون تصوراً جديداً للعالم وفكراً رافضاً لعلاقة الفصل بين الله والعالم، أي مناهضاً للشريعة لا بوصفها شريعة دينية، بل بوصفها وسيطاً وحيداً ثابتاً بين الله والعالم، وبين الله والإنسان.

في هذا المناخ وفي قلب المخاضات الفكرية التي عاشها ابن عربي في الأندلس ومراكش والقاهرة وبغداد والموصل والأناضول ودمشق، طرح ابن عربي مذهبه في وحدة الوجود كمحاولة لأنسنة الله وتأليه الإنسان وكدعوة إلى إله عالمي مغاير لإله العقائد والأديان والنحل وكدعوة إلى إنسان يتعالى على اللون والعرق والإقليم، إلى إنسان عالمي يتسامح ويحب..

وحدة الوجود وإلغاء الفصل بين الله والعالم:

يرفض ابن عربي رفضاً قاطعاً القول بثنائية الحقيقة: الله والعالم، والقول بوجه واحد للحقيقة: الله أو العالم، لأنهما عنده وجهان لحقيقة واحدة. العالم يفتقر إلى الله لأنه لا وجود له إلا به، والله يفتقر إلى العالم لأنه أحب أن يرى عظمته وصفاته وأسماءه فخلق الخلق، وعملية الخلق عند ابن عربي تتم بفيضين: الأول هو تجلي الله لذاته في صور الوجود التي ليس لها وجود حسي، بل هي موجودة في عالم الغيب، بهذه الصور عرف الحق ذاته. والفيض الثاني حدث عندما أراد الله أن يرى ذاته في غير ذاته، فنقل صور الأعيان الثابتة في العالم المعقول إلى العالم المحسوس فكان التجلي الإلهي الدائم...

في عملية الخلق عند ابن عربي جبرية مفرطة يمكننا أن نقول عنها إنها انعكاس لما كان يجري في عصره، في عالم الصراع السياسي فبدا له أن كل ما يحدث هو مقدّر منذ الأزل، ولا يمكن تغييره، والخلق عنده ليس من العدم المحض، بل هو تجلّ إلهي دائم بما لا يحصى عدده من صور الموجودات، وتحول دائم في الصورة في كل آن، وكل المظاهر المتجلية، المتبدلة هي تجليات للحضرة الإلهية، ورفض ابن عربي لمبدأ الخلق من العدم، تأكيد يعني في جوهره رفضاً لمبدأ الفصل المطلق بين الله والعالم، كما أن التجلي الإلهي الدائم في الوجود والخلق المستمر، يعني رفضاً لعقلية السكون والجمود التي اتسم بها الفقهاء وحكام عصره فهم جميعاً لم يكن في مقدورهم أن يستوعبوا مفهوم الصيرورة الوجودية الإلهية..

كيف التبست معرفة الله عند عباده؟

يرى ابن عربي أن الذين يدّعون معرفة الله هم صنفان: صنف ينزهه على الإطلاق فيعطله، وصنف يشبهه فيحدّه، وهو باطن عن فهم الاثنين معاً، فلا يعرف الله إلا من قال: إن العالم صورته وهويته! والله لا يعرف إلا بالخلق وبتجلياته فيه لأن روحه سارية في كل الصور على الدوام.. هذا

هو مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي وقد بنى ابن عربي على مذهبه هذا مذهباً في الإنسان الكامل، ومذهباً في الإله المغاير لإله المعتقدات.

الإنسان الكامل (عالمية الإنسان):

ينظر ابن عربي إلى الإنسان بعيداً عن الدين واللون والعرق يراه من حيث حقيقته الإنسانية، من حيث كونه آدم، النشء الدائم الأبدي، الكلمة الفاصلة، ولا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل فظهر جميع ما في الصورة الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية، فهو روح العالم وعلته وسببه. فالإنسان حسب رأي ابن عربي، بموقعه من العالم، هو أحق الموجودات بسريان روح الله فيه فهو "مرآة الحق في رؤيته أسماءه وصفاته" ففيه يتجلى الله، ولكن "التجلي لا يكون إلا بصورة استعداد المتجلي له"! والإنسان الكامل يعرف الله معرفة ذوقية، كشفية وعلى درجة المعرفة تتوقف درجة الاستعداد لقبول التجلي!".

والإنسان الكامل هو كلمة الله التي لا يتناهى ظهورها لجميع الرسل والأنبياء والأولياء! والأولياء هم أفراد لهذه الكلمة، وآدم وموسى وعيسى ومحمد وغيرهم من الرسل والأنبياء والأولياء، هم كلمات الله التي لا تنفد، وكل كلمة من تلك الكلمات قد تجلت في هذا الرسول أو ذاك النبي أو الولي بحسب مرتبته المقدرة منذ الأزل عند الله ، وبحسب تقدير المشيئة الإلهية في كل مرحلة من مراحل الخلق، فليس في الوجود إذن إلا نبيّ واحد هو الإنسان خلقه الله على صورته، والذي يحلّ فيه روح القدس الذي يظهر منذ الأزل في كل زمان، في صورة جديدة.

إن قول ابن عربي بالحقيقة الوجودية الواحدة ألزمه أن يعتبر الله هو الحاوي لكل موجود والظاهر بصورة كل موجود، ومن هنا يكون إله ابن عربي مخالفاً لإله العقائد الذي يتصف بصفات تميزه من صفات المخلوقات، كما ألزمه قوله بالحقيقة الوجودية أن ينسب إلى الله صفات المحدثات (المخلوقات) وأن ينسب إلى الإنسان صفات الحق كظهور الإنسان بصفة العلم أو الرحمة أو الكرم، أما ظهور الله بصفات المخلوقات، حتى المذمومة، فقد أخبر الله بها عن نفسه في كتابه الكريم: "ومكروا ومكر الله.." والله يستهزىء بهم" و"إن الذين يؤذون الله والرسول". ويقول ابن عربي لولا أن الله لم يتجلّ بصفات المخلوقات، والذات الإلهية إن تجردت عن النسب الوجودية والصفات الحسية ليست إلهاً لأن الألوهية تقتضي المألوهية، بمعنى أن الحق الوهاب يقتضي الخلق الموهوب، ولا تعرف الألوهية وصفاتها إلا إذا عرفت المألوهية وصفاتها، وهذا يعني أن الإنسان يخلق إله معتقده الخاص ولا يخلق الله فكل إنسان يكوّن صورته بحسب حظّه من العلم أو الرقيّ الروحي، وبحسب معرفته لنفسه، وبحسب معرفته لتجليات الخالق. إن الملايين من الناس الذين يتصورون الله، يأتي تصور كل واحد منهم مخالفاً لتصورات الآخرين حتى بين الذين ينتمون إلى ديانة واحدة أو مذهب واحد، ويكاد يوجد من التصورات عن الله في أذهان الناس، بمقدار تعدادهم بالملايين أو المليارات، فشخصية الله المتصورة لدى واحد من الناس يستحيل أن يوجد ما يطابقها من الصور لدى الآخرين،

وهذا لا يعني إشراكاً بل يعني لا نهائية للتصورات عن الله، نابعة، كما يقول "ديكارت" من لا نهائية الذهن البشري!

هكذا يتصور البشر آلهتهم، أما إله ابن عربي فلا يحدُّه عقل لأنّه المعبود على الحقيقة في كل ما يعبد، والمحبوب على الحقيقة في كل ما يحبُّ، فالوثني والمجوسي، واليهودي، والمسيحي، والمسلم، كل يعبد الله على الحقيقة من حيث ما يظهر لكل منهم، ولهذا كان ابن عربي يتغنى قائلاً:

لقد صار قلبي قابلا كلّ صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت ... ركائبه فالحب ديني وإيماني

وما دام كلٌ يعبد الله على الحقيقة ومآل الجميع إلى النجاة فلمَ النضال والنفار؟. إن فهم ابن عربي لله المتعالي على هذا النحو، فوق إله المعتقدات يجعلنا نميل إلى القول إنه ربما كان للصراعات المذهبية في العالم الإسلامي بين فرقه المتناحرة وأصل صراعاتها عوامل سياسية واجتماعية، وربما كان للغزو الصليبي الذي ألبس لباس الدين كي يخفي عيوب النظام الإقطاعي في أوربا، أساس وصدى في مقولة ابن عربي بأن كل إنسان يخلق إلهه الخاص، وإن إله ابن عربي يتعالى فوق الكل. إن إلهه هو التسامح المطلق، والحب المطلق، والحب في صيغة الهوى اسم من أسماء الله الحسنى:

وحقّ الهوى إن الهوى سبب الهوى ... ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى

***

الوحي النبوي والوحي الصوفي: (محاضرة د. سعاد الحكيم)

قالت د. سعاد إن بحث الوحي النبوي، والوحي الصوفي هو محاولة لإعادة قراءة الإنسان واستعداداته وإمكاناته وطاقاته الروحية على ضوء تجربة ابن عربي ونصّه في موضوع وحي النبي ووحي الولي، فكلمة وحي رادفت في أذهان العامة معنى التشريع الإلهي، وبالتالي الخصوصية النبوية، وهناك ضرورة لتحريرها من السكون في حدود تصوّر معجم فرقة أو تيار، وإعادتها إلى الحقل الأساسي: حقل النصّ، حقل القرآن للانفتاح على تعددية المعاني.

يرى ابن عربي أن للوحي خاصتين تميزانه عن غيره من الواردات الإلهية، وهي السرعة والسلطة فالوحي لا يحتاج زمناً "فعين الإفهام هو عين الفهم وعين المفهوم منه"، لذلك تكون لغة الوحي إشارات لا عبارات، أما القهر والسلطان فيوجب عدم مخالفة الوحي، بل تنفيذه مهما بدا صعباً ولا عقلانياً في ظاهره (مثال قصة الوحي إلى أم موسى برميه في اليم." قسم ابن عربي الوحي وحيين: وحي خاص منقطع، عرضي يكون لإنسان دون إنسان وفي وقت دون وقت، ووحي عام

شامل لجميع الموجودات، ذاتي غير منقطع، يتجلى في تلك الأفعال التلقائية الفطرية كالمولود يتلقى ثدي أمه وكقوله تعالى: "وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون" فلولا ما فهمت من الله وحيه لما صدر منها ما صدر، وارتكازاً على التكويني هذا، يقول ابن عربي بحياة أجزاء الوجود كلها وعرفانها وكل ذرّة من ذرات الوجود يصلها وحيها وإمدادها الإيجادي الحياتي والعرفاني معاً، من هنا، كل شيء يسبّح بحمد الله ولكن لا نفقه تسبيحه، إنها الحياة السارية، وإنها العلم بالله الساري في أجزاء الوجود، فما من شيء في الإنسان من شعر وجلد وعصب ودم وروح ونفس وظفر وناب إلا وهو عالم بالله تعالى بالفطرة فالإنسان، من حيث تفصيله صاحب وحي، ومن حيث جملته لا يكون في كل وقت صاحب وحي! "الوحي في كل صنف صنف، وشخص شخص فهو الإلهام الذي لا يخلو عنه موجود" بهذه الرواية، يبدو الكون، حياً، نابضاً، منفتحاً متلقياً، متطوراً، عاقلاً يقوم بدوره في مراتب الوجود ويسير نحو غايته بإتقان الفطرة التي لا تخطىء!.

موقع الوحي من الإنسان:

القلب عند ابن عربي، هو مكان استقبال الوحي، أما العقل فينحصر في الفهم والاستيعاب وليس في إنتاج المعلومات فالمعلومة تتنزل على القلب ويفهمها العقل، والأنبياء لم يستغنوا بالوحي عن العقل، ولكن فقط عن النظر العقلي، والأولياء ورثتهم، أغناهم الوحي عن نظر العقل. يقول في "الفصوص": "ولما كانت الأنبياء صلوات الله عليهم. لا تأخذ علومها إلا من الوحي الخاص، الإلهي فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي، وهذا يفتح الباب واسعاً على أمية وأمية.. أمية القراءة والكتابة وأمية المتعلم كالتي وصف بها ابن عربي نفسه، فعلى رغم آلاف العلوم التي حصلها، ظلّ عقله منفتحاً على التلقي، من قلبه المتوجّه إلى أنواع الواردات، ومن هنا جاء تأكيده المتواصل، كغيره من الصوفيين، على أن الكتب التي يدوّنها ليست من نتاج تفكيره، لكنها إلهامات وواردات وإملاءات، ويقول ابن عربي بانقطاع وحي الشرائع لقوله صلى الله عليه وسلّم: "لا نبيّ بعدي ولا رسول"، لكن ماذا يتبقى من مضمون وحي الأولياء إن استبعدنا الشريعة وأحكامها؟ يقول إن للوحي موضوعين نلاحظهما في القرآن: وحي بعلم ووحي بعمل "تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك" ..و.."أوحينا إليه أن اصنع الفلك بأعيننا ووحينا". والعلم والعمل يغدوان بهذا محور الولاية. يقول: "فإذا أراد الحق أن يوحي إلى وليّ من أوليائه بأمر ما.. تجلّى الحق في صورة ذلك الأمر، لهذه العين التي هي حقيقة ذلك الولي الخاص فيفهم من ذلك التجلّي ما يريد الحق أن يعلمه به فيجد الولي في نفسه علم ما لم يكن يعلم".. واختتمت د. سعاد الحكيم محاضرتها بتقديم تجربة الوحي عند بعض الصوفيين كابراهيم الخواص، والجنيد، وأبي سليمان الداراني، والنفّري، وابن الفارض، والجيلي، وعبد العزيز الدباغ.

•••

أنا الحق بين ابن عربي والحلاج

(محاضرة د. سمير مكارم (لبنان)

الإيمان بغيرية غير الله، أي بوجود وجودين اثنين، حتّى لو كان الله هو خالق الوجود الثاني، لا يمكن أن يكون توحيد صدق عند الحلاج وإنما هو شرك بالله وقول بالإثنينية لا بالتوحيد. من هنا كان الكون غير مستقل بذاته، وبالتالي كان في حقيقة أمره بُدُوّاً لله المطلق وكان مثله من الله كمثل الظاهر من الحقيقة، أو كمثل الكثافة من اللطافة، أو كمثل الحرف من المعنى.. وهذا ما نجده عند ابن عربي القائل:

إنّ الوجـود لحـرف أنـت معنـاه ... وليس لي أمل في الكون إلاه

الحرف مغنى ومعنى الحرف ساكنه ... وتشهد العين مغنى غير مغناه

ويقول الحلاّج بنسبية وجود الكون أما الله فهو الوجود المطلق الذي لا وجود إلا لوجوده. (هذا هو التوحيد الحق عند الحلاج وابن عربي كليهما) لذلك وجب على المسافر في رحلته المعرفية أن يتخلص من عالم النسبة، ولا يمكنه ذلك ما لم يتخلص من "إنانيته" فإذا تخلص منها استشكف حقيقته التي هي قبس من الحق" وإذا يخرج المرء من إنانيتهويتنكر لها وينفيها، ينزع عنه ما يحجبه عن إشراق نور حقيقته فيتدفق عليه نور هوية الله..

"ما في الوجود سواه في شهادته ... وغيبه فانظروا في الغيب وافتكروا

فتلك غيبة من هاتيك حالته ... فغيبة القلب حال ليس تعتبر"

هذه الغيبة الواهمة، إنما تحصل من جرّاء النظر إلى الحق من منطلق الأنا أي منطلق الوهم، وينتج عن ذلك بطبيعة الحال ثنائية تقوم على "أنانية" العبد، و"أنتية" المعبود، وبهذه المقولة أثبت وجودين مستقلين وجود الله المتمثل بأنت، ووجودي الخاص المتمثل بأنا، وأكون قد ربطت وجود الله بالمنطق، وبالتالي أكون قد ربطت وجود الله بوجودي، و هذا ليس بتوحيد بل هو عين الشرك، لذلك وجب نفي هذه الإنانية وإثبات هوية الله، غير متعلقة بالنظرة إلى الأنا والأنت. "الأنا" إذن هي الحاضر الذي يحجز الإنسان عن التوحيد الحق، فإذا ما تخلّص منها الإنسان مشى على "درب المعرفة" الحق وتوصّل إلى الشعور بالوحدانية التي لا تفصل عالم الشهادة عن الغيب، بل تجعل عالم الخلق هذا بُدُوّاً للحق فيتخلص الإنسان من هذه الثنائية الشركية، ويصل إلى الوحدانية التي بدوها هذا الكون العبارة. ابن عربي والحلاج، كلاهما يصف من يستعمل عقله في مسافرته إلى الله بالحيرة والجهل والتدليس، ذلك أن العقل محدود والمحدود كثيف، ومعرفة المطلق لا تكون بأية كثافة، إذ لا تصح إلا إذا استهلك المرء ناسوتيته بلاهوتية الحق. لقد وحّد الحلاج المظهر والحق والحرف والمعنى بقوله وهو صاعد إلى منصة الإعدام مبتهلاً إلى الله: "وكما أن ناسوتيتي مستهلكة في لا هوتيتك غير ممازجة إياها فلا هوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير مماسة لها".

كان للحلاج أثر عميق في فلسفة ابن عربي الصوفية، وفي نظرته إلى وحدة الشهود، ووحدة الوجود، كما كان الترابط في المصطلح عند كل من الحلاج وابن عربي، وهذا يثبت التواصل في الخطّ الصُّوفي عبر ثلاثة قرون. وقد ساق د. سامي مكارم أستاذ التصوف في الجامعة الأمريكية في بيروت أمثلة مفصلة على ذلك معتمداً المراجع المتعلقة ببحثه، كديوان الحلاج الذي حققه "كامل مصطفى الشيبي" وأخبار الحلاج" التي حققها الباحثان الفرنسيان: "لوي ماسينيون وبول كراوس" و "الفتوحات المكية" لمحيي الدين بن عربي، و"الطواسين" تحقيق "لوي ماسينيون" و"الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل" لعبد الكريم الجيلي".

***

الفلسفة الإسلامية في الصين: وحدة الوجود ونظرية الإنسان الكامل عند ليوتشي:

محاضرة د. سعاد وحيدي (ليبيا).

عاش الفيلسوف الصيني "ليوتشي" في "نانكين" بين عامي /١٦٦٢- ١٧٣٦/ وتفرغ باكراً للبحث والتأمل، عازفاً عن الحياة، مدفوعاً إلى عزلة كاملة، في أعماق الغابات، وأعالي الجبال.. استمرّت أكثر من عشر سنوات قضاها مفكراً، متأملاً بشكل عبّر عنه في مقدمة كتابه "فلسفة الإسلام" بأنه أشبه بحالة تواصل مطلق مع كل الأديان قبل أن يجد طريقه في مدرسة وحدة الوجود إلى أن بدأ يفكر بل راح الإسلام من غربته في الصين، وشرحه باللغة الصينية، فقضى ثماني سنوات يقرأ تراث "كونفوشيوس"، ثم ست سنوات في دراسة التراث البوذي، وسنة في دراسة التراث الطاوي، ثم راح يقرأ الثقافة الأوربية. من هذا خلّف "ليوتشي" تراثاً ضخماً من المؤلفات الصوفية والفلسفية والتاريخية، تجاوزت مئات المخطوطات، التي لم ينشر إلا أقلّها، كالسيرة النبوية، وأسرار حروف اللغة العربية، ومختصر المذاهب الإسلامية، وشرح قواعد الإسلام وقواعد اللغة العربية.

عن فكر "ليوتشي" الإسلامي، وجوهره المتعلق بوحدة الوجود ونظرية الإنسان الكامل التي قال بها ابن عربي قدمت الباحثة الدكتورة سعاد وحيدي (ليبيا) بحثها في الندوة، وقد اعتمدت في هذا البحث كتاب "فلسفة الإسلام" وهو كتاب أعطاه نصُّ الشرح العربي عنوان: "السُّبل"، وقد قام عالم صيني بترجمته إلى العربية وقدم له شروحاً وسماه "اللطائف الخمسة".

قام مشروع "ليوتشي" الفلسفي على تقديم الإسلام بما هو الاعتقاد الممهد للوعي، بالعلاقة بين المطلق والمحدود أو العلاقة بين الإله الخالق للأشياء من عدم مطلق وهذا العالم المخلوق الموجود، أو لتقديم مفاهيم وجودية جديدة، قائمة بالأساس على الاعتقاد بحقيقة الخالق الذي كان أولاً ولا شيء معه، ثم خلق الخلق، هو المنتمي إلى ثقافة محكومة بفكر "كونفوشيوس" أو البوذي والتاوي بشكل أقل، وهي ثقافة لم تعرف فكرة الخلق من عدم في أي مرحلة من مراحل تفكيرها أو تطورها الفكري. كان عليه تفسير الدين الإسلامي تفسيراً "كونفوشياً" يبحث معه عن نقاط الاتفاق وليس الاختلاف خاصة وأن تعاليم "كونفوشيوس"، بما قامت عليه من قيم أخلاقية وتعاليم إنسانية تكاد من هذا الجانب أن تعبر

بذاتها عن روح الإسلام.

صاغ "ليوتشي" تصوره عن الكون انطلاقاً من المفهوم الصوفي للبدء حيث كان الله أولاً ولا شيء معه، ثم كانت رغبته في أن يُعرف فخلق الخلق. هذا المبدأ الذي سيجعله، بالذات، النقطة التي سيتمحور حولها كل التحقق الوجودي. سيفسر البدء والصيرورة، عبر علاقات النقطة بالمحور، حيث سيمد خطوطاً دوائر، بحيث لا يمكن فصل التصور من خلالها بين الرسم (أو الرقم)، أو المعنى لتحديد المفهوم الوجودي الواحد، أو للانتقال من ثم إلى دائرة أخرى من الوجود عبر مفهوم آخر، والذي لن يكون كذلك إلا تمحوراً آخر على النحو نفسه، حول نقطة البدء تلك، أما التحقق الوجودي بذاته "للخلق" فليوتشي يجعله على مراتب، والمراتب على اثني عشرة مرتبة، ست منها للعالم الملك، وثلاث منها للعالم الملكوت، وثلاث منها للذات الأحدية، أما مبدأ مراتب الوجود بذاته فإنه مبدأ لابتداء له، هو حقيقة الوجود، متعال بذاته في أعماق اللاتناهي، واللابداية كان وجوده الحقيقة بإطلاق ولهذا قال: هذا المبدأ غير متصف بأي اسم ولا بصفة، ولا بقديم ولا بحادث لأن اتصاف الشيء لا يكون إلا بتعيينه، بينما وجود هذا المعنى لا يلحقه تعيين وليس له أن يلابس أصلاً بإدراك العلم أو العقل..

يفسر "ليوتشي" طبيعة العلاقة بين المتجلي الواحد، وذلك التحقق العيني لمتجلياته الموجودة كما يلي:

المرتبة الأولى: "ذات أحادية" حيث يتجلى الله تعالى للذات بالذات تجلياً كلياً يحوي كل صفات الوجود.

المرتبة الثانية: "رتبة الصفات"، التي هي مرتبة تجلي ذات الحق، للذات بالصفات.

المرتبة الثالثة: هي "مرتبة الأفعال" كالتكوين والتصوير، وفي هذه المرتبة تكون الأسماء والصفات الإلهية، وحقائق الأشياء قد تمايزت وانفصلت في علمه وإن لم تتحقق أبداً وإنما ما يتحقق هو أثرها (أي صورها) في الخارج. وهذا التقسيم الثلاثي لمراتب الذات الإلهية يؤكد أنها ليست بذاتها أكثر من حقيقة واحدة وأن هذا التقسيم ليس أكثر من عملية عقلية يقرب بها الذهنُ مسألة التجلّي، وهي حالات متلازمة أزلية، وليس لها أثر في الخارج، وتقدم مرتبة "الذات" على مرتبة "الصفات" و"الصفات" على "الأفعال"، إنما هو بملاحظة عقولنا لا بالحقيقة ولا بالزّمان، لأن علمه تعالى متعلق بالمعلومات أزلاً وأبداً بلا شائبة حدوث وتجدد، وكذا سائر صفاته وأفعاله، باقية في ذاته تعالى أزلاً وأبداً. وإن حدث تعلّقها عند حدوث متعلقاتها. هذا الاختيار في تفسير مسألة الوجود عند "ليوتشي"، نجده بتفاصيله عند ابن عربي، مستمداً من فكرة الفيثاغوريين عن العدد /٣/ الذي يعدونه الأصل في الأعداد الفردية لأن العدد (١) ليس وحده بذاته عدداً ولا يفسّر الكثرة في العالم فعن الواحد لا يصدر إلاّ الواحد، بينما أبسط الأعداد داخل الكثرة هو الثلاثة. "ليوتشي" يقول أيضاً بثلاثي التجلي:

(١)- الأول لمبدأ الحق في تجليه، تجلّى لذاته أولاً بالذات، ثم بالصفات والأفعال تجلياً ثلاثياً، ليس هو إلا التحقق الأول لرغبته في التجلي والذي سيكون المقدمة التامة لبقية التجليات لتلك الذات.

ويحدد مراتب عالم الملكوت بثلاث مراتب أيضاً:

المرتبة الأولى: مرتبة الكون الأول أو الروح الأعظم "يسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي"، وله أسماء كثيرة: القلم الأعلى ومبدأ الملكوت وعالم الجبروت، والروح الإضافية..

المرتبة الثانية: تنشأ من انقسام مرتبة الروح الأعظم إلى كلّيتين، نفس كلية (وهي أثر العلم) وعقل كلي (وهو أثر القدرة) وستكون النفس الكلية مصدراً لكل ما هو غير مادي في الوجود حيث تندرج فيها كل النفوس وعنها تصدر أرواح الموجودات بينما سيكون العقل الكلي، وهو أثر قدرته تعالى، مبدأ لكل العقول ومصدراً لمعنى القدرة على خلق الأفعال الخاصة بكل شيء موجود. وبهذا الانشعاب للروح الأعظم إلى نفس كلية وعقل كلّ، يكون أول ظهور ملكوت الإنسان وملكوت السماء.

المرتبة الثالثة: هنا سيشرح "ليوتشي" كيف تتحقق تنزلات النفوس أو الأرواح والعقول عن هذا الانشعاب للروح الكلية، إلى الروح المحمدية الكلية والعقل العرشي المحمدي الكلي، لقوله: أنا من الله والمؤمنون مني". وفي رواية أن الله تعالى لما نظر بنظر المحبة إلى نور محمد كان الحياء غالباً عليه فسالت قطرات عرق منه فخلق منها أرواح أولي العزم، ثم من أرواحهم أرواح العارفين ثم من أرواحهم أرواح الزاهدين، ثم من أرواحهم أرواح العابدين، ثم من أرواحهم أرواح المؤمنين العصاة، ثم من أرواحهم أرواح المنافقين، ثم من أرواحهم أرواح الكافرين، ثم من أرواحهم أرواح الإنس، ثم من أرواحهم أرواح الملائكة، ثم من أرواحهم أرواح الجن، ثم من أرواحهم أرواح الشياطين والأبالسة والمردة، ثم أرواح الحيوانات، أما عقول الجمادات بما هي مبدأ خواصها وطبائعها فإنها خلقت عن هذ الحقيقة المحمدية بما هي عقل عرشي على النحو التالي: فعنها خلق أولاً عقل الكرسي، ثم عقول السموات السبع ثم عقول العناصر ثم النباتات ثم المعادن.

مراتب عالم الملك: يقول "ليوتشي" إنه مع انتهاء تحقق أرواح وعقول الموجودات عن مبدأيهما الكليين (النفس/ والعقل الكلي) تبقت عنهما درادي لطيفة (ج دُردي وهو مكدر كثيف يبقى أسفل كل مائع كدردي الزيت وإنما وصفت بلطيفة لأنها وإن كانت بالنسبة إلى الملكوت كثيفة لكنها بالنسبة إلى الملك "لطيفة" هذه الدرادي عند الفلاسفة مسمّاة بالهيولى، ولها صور خارجية قامت الهيولى بها وهي صور الأشياء في عالم الملك وأما عندنا فهي أجزاء لطيفة خلق الله منها جوهرة سميت الهباء الأولى ويقال لها عالم مثال أيضاً وآخر عالم الملكوت ومنتهى عالم الأرواح، وهذه الهباء الأولى أساس عالم الملك ومادة عالم الأجسام وما من جسم إلا وصادر منها، وهذه أول مراتب عالم الملك الست وعلى أساس تمايز ذرات الحركة والسكون التي تشكل قوام الهباء الأولي.. (سيذهب ليوتشي إلى نقد الفكرة الصينية عن مبدأ "اليانج والين" .

المرتبة الثانية: ذوبان الذرات "الحرانية" بإرادة الله وتحولها إلى نار وتحول "القدانية" إلى ماء..

المرتبة الثالثة: عن الماء والنار سيتوالى تركيب عالم الأشياء فبامتزاجهما وتضادهما أحدث الله الهواء والتراب، وأما التراب فمن برودة الماء ويبوسة النار وبحدوثهما حصلت العناصر

الأربعة، لكن الماء والنار بسيطان، أصليان، والهواء والتراب مركبان فرعيان..

المرتبة الرابعة من مراتب الملك : وعلى اعتبار أن خاصية الهواء والنار ، الاستعلاء لكونهما من الحرانية فإنهما سيتوجهان إلى جهة الخارج وجعل الله كليهما مقتعدين وجعل الهواء أجرام العرش والكرسي والسموات السبع، ولهذا مازالت تتحرك وتدور لكونها على طبيعة الهواء، وجعل النار أجرام الشمس والقمر وسائر الكواكب السيارات والثابتات فيها، ولهذا ما زالت تضيء لكونها على صفة النار، وأما التراب والماء منها فكونهما من القرانيّة سيسفلان، فهما باقيان في جهة الداخل، وهي الجهة السفلى، فجعل الله التراب متعقداً وجعله أجرام الأرض والجبال، ولهذا ما زالت ساكنة لكون حقيقتها تراباً وجعل الماء بحاراً وأنهاراً، ولهذا ما زالت تجري وتموج لكون حقيقتها ماء..

المرتبة الخامسة: تأتي هذه المرتبة بعد إسكان الله سبحانه للسموات والكواكب في الجهة الفوقانية والأرض والبحار في التحتانية فهو سيحدث بينها، في هذه المرتبة، الأجناس المختلفة من المعادن والنباتات والحيوانات، ولكن كيف؟ وعلى أي نحو؟ يقول "ليوتشي": في الوقت الذي كان فيه "التخليق" أو الصدور عن الذات الإلهية عبر تنزلات التجلي الإلهي من الذات إلى الروح الإضافية، إلى الهباء الأولى ثم إلى السموات والأرض حتى التراب والذي هو منتهى النزول باعتباره أكثف العناصر، وإنما النزول "هو المجيء من اللطيف إلى الكثيف" فإنه سيأخذ مجرى آخر بعد هذه النقطة لأن "التخليق" لا ينتهي عند هذا الحد لكنه سيأخذ طريقاً غير "التنزل" هو "العروج" أي الرجوع من التراب إلى ما فوقه ثم ما فوقه على ترتيب العناصر المذكورة في الصورة السابقة، وبما أن ما فوق التراب هو الماء كان بامتزاجهما في مكان حدوث المعادن، وذلك لأن طبيعة الماء صافية ولطيفة، وطبيعة التراب ثقيلة وكثيفة فالذي غلبت فيه أجزاء التراب صار حجراً، والذي غلبت فيه أجزاء الماء صار معدنياً، ولذلك يصير الحجر بالإحراق جصّاً مثل التراب والمعدنيّ به ذائباً مثل الماء، وبتركيب التراب والماء والمعدني مع النار أحدث الله النباتات ، لأنّ طبيعة النار المتوجهة نحو العلية، فإذا امتزج المعدني معها ينمو، فإنّ النماء هو التوجه إلى العلية، لأنه آثار النار. وبتركيب التراب والماء والنار والمعدني والنباتي مع الهواء، أحدث الله تعالى الحيوانات لأن خاصة الهواء هي الحركة والتنفس فإذا ركب النباتي الذي اجتمعت فيه خواص الماء والتراب والنار والمعدني معه حصلت "الحياة" عليه حتى يتحرك بالإرادة ويتنفس..

المرتبة السادسة: إذا انتهى التركيب الجسماني في تخليق الحيوانات بالهواء، لم يبق فوقه إلا الأرواح، انقلب العروج إلى التركيب معها، وبتركيب الله تعالى الحيوان الذي اجتمعت فيه النواحي الجسمانية مع الروح الإنسانية الجامعة للخلاصة الملكوتية أحدث الله الإنسان وهو آخر الموجودات وثمرتها وأسفل سافليه، لكنه بالنظر إلى روحه، أول المخلوقات وأعلى علّيين..

نظرية الإنسان الكامل:

التجلي لصورة الألوهية يأخذ صفات مختلفة ينطبق كل منها جزئياً على مرتبة من مراتب

الوجود حيث يكون تجلي الذات في كل مخلوق ببعض الصفات على قدر استعداد ذلك المخلوق بينما يتم هذا التجلي ذاته في الإنسان بجميع تلك الصفات، بما يجعل فيه صورة طبق الأصل، إن لم يكن ذات الأصل، لكامل الوجود وكامل الماهية فالإنسان هو الحق، وهو الذات، وهو الصفات وهو العرش، وهو الكرسي، وهو اللوح وهو القلم وهو الملك وهو الحي، وهو السموات وكواكبها، وهو الأرض وما فيها وهو العالم الدنيوي، وهو العالم الأخروي، وهو الوجود، وما جاء، وهو الحق وهو الخلق، وهو القديم، وهو الحادث، ولكن بأي معنى يمكن لهذا الإنسان بما هو مجرد تجل، أن يصل إلى الاتصال والتوحد بذات المتجلي؟ سيعتمد "ليوتشي" مفهوم الدائرة م والتمحور الدائري حول/ ونحو نقطة البدء للإجابة عن هذا السؤال، فإنه إذا نظر إلى التجلي الإلهي سائراً في اتجاه دائري سينتهي بالإنسان بما هو آخر مراحل التجلّي إلى الاتصال ببداياته، ومعنى هذا أن الحق بعدما تحقق وجوده الكامل في النشأة الإنسانية رجع إلى نفسه الإنسان الكامل، وعلى هذا النحو تتحقق تلك الوظيفة الميتافيزيقية لهذا الإنسان الكامل باعتباره "مبدأ" الجمع بين طرفي حقيقة الوجود: الحق/ والخلق.

مفهوم الدوائر أو التعبير الرمزي بالدائرة يدخل في صميم الفكرة الفلسفية لوحدة الوجود، فعلى أساسها يثبت أصحاب هذا المذهب، حقيقة الحق، وحقيقة الخلق، أو كما يذكر ابن عربي "نهاية الدائرة مجاورة لبدايتها وهي تطلب النقطة لذاتها والنقطة لا تطلبها فصحّ أهل التراقي من العالم وصحّ افتقار العالم إلى الله". تطوّر هنا مفهوم الفيض العمودي الذي عرفته المدرسة الأفلوطينية. حيث لا يمكن لأوّله أن يلحق بآخره مطلقاً إلى هذا النوع من الفيض الدائري الذي تكون فيه نقطة البدء بذاتها نقطة الانتهاء. والمخطوطات المتوفرة للفتوحات المكية لابن عربي تعطي فكرة كافية عن أهمية الرسم (الدوائر) في التعبير عن المعنى بحيث لا يمكن فصله عن مفهوم الفكرة المعبّر عنها، بل إن ابن عربي يذهب أبعد من هذا إلى تأليف كتابه:"إنشاء الدوائر الإضافية على الرقائق، على مضاهاة الإنسان للخالق والخلائق لتوضيح فكرته عن الإنسان الكامل بالذات، من خلال الدوائر والجداول التي يرسم من خلالها تصوره عن وحدة الوجود.

هل تفهم هذه النهاية الاتحادية التي تذهب إليها مدرسة وحدة الوجود بين الإنسان بما هو تجلّ وذات الحق المتجلي بهذا المعنى بأنّها محض حتمية؟

أجاب "ليوتشي" عن هذا السؤال الهام بأن العروج بالتجلي إلى بداياته، وإن نظر إليه بهذا المعنى الحتمي إلا أنه لن يكون في الواقع، كما أنه قد كان من خلال الإنسان، إلا بالإنسان..

***

"ما لعبادي يقنطون من رحمتي ورحمتي وسعت كل شيء؟"

محاضرة سيسيليا تونيش (بريطانيا).

ولد ابن عربي في مرسية بالأندلس وقدم إلى سورية للمرة الأولى عام ١٢٠٥ وقد لقيت أفكاره اهتماماً هائلاً في الغرب خلال الثلاثين سنة الأخيرة.. وهذا طبيعي لأن ابن عربي عني بما هو

جوهري أكثر مما هو عرضي وقد كتب في مؤلفه "ترجمان الأشواق":

رأى البرق شرقياً فحنّ إلى الشرق ولو لاح غربيّاً لحنّ إلى الغرب
فإن غرامي بالبريق ولمحه وليس غرامي بالأماكن والترب

وقال عن نفسه: "الحمد لله لست ممن يحبّون القصاص والعقاب، على العكس فقد خلقني الله رحيماً وجعلني وارث رحمته والذي قيل فيه: و" ما أرسلناك إلا رحمة للعالمين". ويخبرنا ابن عربي أنه عندما عاد إلى مرسية عام /١١٩٩/ للمرة الأخيرة قبل رحيله إلى الشرق بما يلي: رأى الله في منامه في أعمق كينونته حيث قال له: أخبر عبادي عما رأيته من كرمي على المؤمنين الصادقين. فعمل خير سيقدر بعشرة مثله أو بسبع مئة. في حين أن عمل شر سيقدر بمثله فقط" "إن عمل شر لا يزيد من حقيقة أنه شر". "ما لعبادي يقنطون من رحمتي ورحمتي وسعت كل شيء" "إنني أكون حسب ما يظنه عبدي بي، لذا دعه يظنّ بي الحسن".

إذن إن كل ما تشمله مظاهر الرحمة دائمة الحضور، مرتبطة برأي أو باعتقاد العبد الله، بما أن الله يطابق نفسه على قدر إيمان هذا العبد.. ويشير ابن عربي في فصل عن محمد (ص) من "فصوص الحكم": لو أن المؤمن فهم معنى قول جنيد (إن لون الماء من لون وعائه) فسوف يعترف بتنوع كل اعتقاد وسيميز الله بكل أشكاله وبكل تنوعات الإيمان، ذلك لأنه لا معرفة له بالله وإنما هو يتكيء بتفرّد على الفكرة التي تقول فيها الكلمة الإلهية: "أتمثل نفسي بالرأي الذي لعبدي بي"، بمعنى أنني أكشف نفسي لعبدي بالشكل الذي يعتقد فيه بي. ويقول: "إنني أكون بحسب ما يعتقد عبدي بي فدعه يظن بي الحسن" وهكذا يتضح أن تفضيل الله هو للخير الذي تؤكده الرحمة. وفي فصل عن داود من "فصوص الحكم" يصف ابن عربي كيف أنه حمى نفسه من الحراب والسيوف وأسلحة أخرى حديدية بأن صنع درع حماية من الحديد أيضاً. وبما أن الله هو المنتقم والرحيم في آن فإن اسم المنتقم وجد فقط بسبب وجود رحمة الله السابقة عليه.إذن فمن الضروري أن ندعو بالرحمة من المنتقم وهكذا نعوذ بالله من الله لأن الوجود من دونه عدم. يوضح ابن عربي أن الإبعاد والتحجيز عبارة عن رحمة أرسلت لنا لتليّن قلوبنا، كما تليّن النار الحديد، لهذا قال نبي الله (ص): "استعيذ بك منك" ويعلمنا أن محمداً جاء ليحب الخير فقط في كل شيء (رحمة للعالمين) وأن لا شيء جوهرياً في الوجود سوى الخير لمن له رؤية واقعية للأشياء، إذ حتى في عالم الوجود، من الممكن أن يظهر شيء ما كشر نتيجة التأثير النسبي للأسماء المتقابلة ومكان ظهورها.

يذكرنا ابن عربي في فصل عن آدم في "الفصوص" كيف أن الملائكة ذمّت آدم ونسبت الحمد لنفسها، وأشار إلى الفارق بين حمد الملائكة لله وحمد الإنسان له، فالملائكة تحمد الله وتقدسه من خلال الأسماء المنزّهة في حين أن آدم يحمد ويقدس الله من خلال كل الأسماء الإلهية، متضمنة الأسماء التي تظهر في الوجود كنقيصة. كل شيء في الوجود حيّ ويسبح بحمد الله بلغته الخاصة، ولكن بما أن الله هو ذات كل شيء وأن كل شيء يظهر ويخصّ الله فإن الله يتكلم بلغتهم. ويكتب ابن

عربي: "كل لغات الله بليغة بحمد الله" ولهذا يقولون "الحمد لله رب العالمين" بما أن نتائج الحمد تعود إلى الله فيكون بالتالي هو الحامد والمحمود. وبما أن مرجع كل شيء لله يقول ابن عربي أن هذا لا يشمل الحمد فقط، وإنما أيضاً، الذم. يقول: "وإليه يرجع الأمر كله بشموله الحمد أو الذم، ومع ذلك فلا وجود إلا للحمد أو الذم.." وبعيداً عن موضوع الحمد والذم فإن ما يجب أن نحمده هو الله وحده وما نذمّه هو أنفسنا. يقول الشيخ الأكبر إن الحقيقة هي حمد وذمّ في آن معاً، ويحلّ الحفظ أينما حلّ الذم، وحفظك يكون بحمده فتكونون أناساً ذوي أدب ومعرفة، وذلك لأن ظاهر الإنسان هو الكون الذي تتجلى فيه روعة الله بتفرد وتفصيل أما داخله فهو جوهر الحق فالكون صنع على صورة الإنسان الذي هو على صورة الله.

توضح فقرات عديدة من "الفتوحات"، وبشكل رائع، مستويات الذوق بخصوص الحمد والذم: "كان أبو بكر مريضاً وعندما سئل إن كان قد استشار حكيماً أجاب: "يجعلني الحكيم عليلاً". أما الصديق الحميم إبراهيم فيقول:" وإذا مرضت فهو يشفين". يقول ابن عربي: قارن هاتين العبارتين ستجد أن أبا بكر أكثر حقاً، وقارن بين درجتي حسن الشكل ستجد الصديق الحميم أرفع. بدت لي عبارة أبي بكر "االطبيب يجعلني سقيماً" أكثر صدقاً لكونها تتفق مع حقيقة أن الأمر من عند الله وإليه مرجعه، إذ إن "كل ما يتجلى في الكون هو ذات الله"، في حين أن عبارة إبراهيم: "وإذا مرضت فهو يشفين" أكثر ذوقاً فهو ينسب الذم للمرض الذي هو نقص في الصحة نفسه وينسب الحمد لله تعالى. ويظهر ابن عربي ذوق محمد (صلى الله عليه وسلم) منقطع النظير باستخدامه أرفع تمييز يجمع الخاصتين معاً إذ إنه لم يشر للمرض بل قال: "لا شفاء إلا بك"، لأن ما يريده النبي هو الخير المتوارث في كل شيء وحسب فعند حدوث الخير، على رسول الله أن يقول: الحمد لله صانع الخير وموزّع الأنعام، وعند حدوث سوء يقول: الحمد لله على كل حال. ويؤكد ابن عربي أن الله لم يأمرنا بالصلاة وحسب، بل وبأنه يصلّي علينا وأنه منحنا الفاتحة ككلمات حمد حيث الرحمة والشفقة والحمد تجمع في سطر الافتتاح. يحمد العبد الله، وهو واثق بأن الله يسمع من يحمده، ويوزع رحمته عليه، وسماع الله لا يكون عن بون، إنما ينبع من حميمية الدعاء.. وإن حمد الله لأبعد من أن يقارن بما أنه "لا مثيل له" وهو السميع البصير..

كتب ابن عربي في فصل الحب من "الفتوحات" إن الله يُعرف فقط بالكشف الذي يعطيه عن نفسه نتيجة الحب والرحمة واللطف والشفقة والصداقة التي منحها لنا: وأيضاً بنتيجة الكشف الذي يخصّ به شبيهه الذي من الممكن أن يسمو فنحن في قلوبنا وتوجهنا نجعل الله موضوع انتباهنا كما هو في مخيلتنا إلى حد نجد فيه أنفسا وكأنها تراه. وبإمكاننا قول أكثر من هذا فنحن نراه في أنفسنا لأننا نعرفه من حقيقة أنه جعل نفسه معروفاً لنا ليس بطريقة التحديس (تأثير الحب) وإنما بسبب حبه لنا وشموله للرحمة فإنه يظهر على هيئة إيمان العبد ولهذا نراه يقول لابن عربي: "ما لعبادي يقنطون من رحمتي، ورحمتي وسعت كل شيء"؟ و"أكون بحسب ما يظنه عبدي بي، فدعه يظن بي الحُسن".

أفكار ابن عربي تتبنى التسامح مع الاعتقادات المختلفة وقد ترجمت معظم أعماله إلى اللغات

الأوربية ولاقت اهتماماً ليس من الأكاديميين فحسب، بل من قبل جمهور واسع يستجيب لأفكاره عن وحدة الوجود والرحمة والحب والجمال، وعلى فهم كل ما هو إنساني وتذوق هبة الحياة الثمينة. ومن هنا تأتي أهمية ابن عربي اليوم فقد أسست جمعية دولية تسعى لفهم أعماله وأعمال تابعيه بشكل أكبر.
أسست هذه الجمعية عام ١٩٧٧، وكان لرئيسها الأول "بولنت راوف"، علاقة خاصة بابن عربي لأن جده مدفون عند قدمي ضريح ابن عربي في دمشق وقد ميّز "راوف" أهمية موقع ابن عربي في وحدة الوجود وقدّر أن الغرب سيكون جاهزاً لاستقباله، وقد وصف "بولنت" بأنه من أكبر متعبدي العالم وهو تركي تزوج من الأميرة المصرية فايزة وترجم بعض أعمال ابن عربي إلى الإنكليزية كتشجيع للآخرين على فعل ذلك. إن قصر الجمعية الرئيسي موجود في أكسفورد ببريطانيا وهي جمعية دولية ينتمي أعضاؤها إلى أكثر من أربعين بلداً. لها شبكة دولية للاتصال تسمح لأي شخص بالاتصال بها، ولها فرع في أمريكا بأعضاء خاصين، وأسس فرع لها في إسبانيا، وهذه الجمعية موصولة بالأنترنيت وهي قادرة على إعطاء المعلومات لأي شخص يدخل فيها وقد أدخلت هذه المحاضرة في صفحة الأحداث. تولت الجمعية منذ البدء تشجيع ترجمة ونشر أعمال ابن عربي وتلاميذه. وتنشر جريدة مرتين كل عام تتضمن دراسات وترجمات أصلية ونقداً وأخباراً عن المحاضرات التي تتناول ابن عربي وفكره. وتحتوي مكتبة الجمعية، كتب ابن عربي وتلاميذه إضافة إلى العديد من مخطوطاته التي أرسلت من مختلف مكتبات العالم بسخاء، لتشغل هذه المكتبة لأنه من الضروري جمع أعمال الشيخ الأكبر الكاملة في مكان واحد لتصبح متيسرة بين أيدي الباحثين وكذلك لتحمى من الحريق أو التلف..

قدم **"خيرونيمو بايث"** وهو باحث ومهتم بالتراث الأندلسي ويترأس مؤسسة "التراث الأندلسي" التي أصدرت أكثر من خمسين كتاباً هاماً بهذا الشأن وهي التي تأسست عام ١٩٩٣، وتقوم بتنشيط وتجميع الثقافة العربية الأندلسية للحفاظ عليها ونشرها، قدّم توضيحاً عن مهمة المؤسسة التي يترأسها وقال إن مشروعه، بكل جوانبه، لاقى ترحيباً من قبل الإسبان، وهذا المشروع سيصل إلى أبعد من الأندلس، ويعتمد على ما يسمى بطريق الأمويين، لذلك ابتدأنا من دمشق التي كانت المنطلق إلى الأندلس، عبر إفريقيا، لتؤسس هناك حضارة قرطبة. إنها محاولة التعرف على الحضارة الإسلامية **انطلاقاً من الحقبة الأموية، تلك الحضارة التي شعت في الهندسة والأدب والفلسفة، إلى أن استقرت في الأندلس ونشرت فيها الثقافة والحضارة والعلوم.**

•••

"العبادلة" في الفكر الأكبري: (محاضرة بابلو بينيتو وهو أستاذ في جامعة كومبلوتنسي بمدريد ومنسق الندوة).

العبادلة: هي كلمة مشتقة من عبد الله كجمع واستهلال. وقام الباحث بعرض شامل لثلاثة مفاهيم متعلقة بدراسة الأسماء الإلهية. وكان أول ظهور، بشكل منتظم، لاستخدام هذه المفاهيم الثلاثة عند ابن عربي في كتابه "كشف المعنى"، وقد عالج شرحه لأسماء الله الحسنى من ثلاثة منطلقات: التعلق

والتحقق والتخلق، وفيما بعد وجد إشارات إلى هذه المفاهيم الثلاثة لدى لاحقين لابن عربي متأثرين به مثل "أبو مدين شعيب"، الأندلسي المغربي الذي ينسب إليه شرح الأسماء الإلهية انطلاقاً من هذه الزاوية الثلاثية الأبعاد، و"براجان" الإشبيلي، هذه الشروحات، وهذا الأسلوب في الشرح تطورت لاحقاً لتصبح أكثر انتظاماً في عمل صدر العام الماضي في القاهرة بعنوان: "لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام" وقد نسب المحقق أو الناشر المصري هذا العمل إلى "عبد الرزاق القاشاني" لكن مؤلف هذا العمل، في الواقع لم يتم التثبت منه حتى الآن.

فهم ابن عربي الأسماء الحسنى كبرزخ ما بين الوحدة والكثرة فالإنسان الكامل هو المكان الأفضل لتجلي الأسماء الحسنى ولذلك سمي مظهراً أو مجلى.. "الإنسان خلق على صورته" أي أن الإنسان يستطيع أن يظهر الشكل الإلهي الكامن فيه. وفي "اصطلاحات الصوفية" "لعبد الرزاق القاشاني" فصل للعبادلة يقول فيه: "إن العبادلة هم أرباب التجليات الأسمائية" مستنداً إلى قراءته كتاب "العبادلة" للشيخ الأكبر ابن عربي بينما لم يطلع على "كشف المعنى" لأنه لم يكن منشوراً..

في كتاب "روضة التعريف للحب الشريف" لابن خطيب الغرناطي و"رسائل شاه نعمة الله" المخطوط الفارسي، نرى التطبيقات السيكولوجية للمعالجة بأسماء الله الحسنى، هذه المعالجات التي تتطلب توجهاً روحياً ومعرفة متصلة مباشرة بداخل القلب، وقد وجدت نجاعتها في التصوف الإسلامي علماً أنها لم تستند إلى ما يسمى بالمصطلح الصوفي: "المنافع" بل إلى الطبيعة الإنسانية، وانطلقت من "سلم الأسماء" أي بالتدرج بالشخص المعالج بسلم الأسماء حتى تصل إلى الاسم الذي يناسب حالته كي ينتقل من مقام إلى مقام في معراج داخلي ومن المهم الإشارة إلى أن جذر كلمة "ش ى" و" شفاء" الواردة في القرآن الكريم ترد، فقط: للإشارة إلى ما يتعلق بالقلوب، أي أن معرفة النفس الصوفية تهتم بصحة القلوب.

تضمنت الندوة تقديم "مجموعة محيي الدين بن عربي" لدار النشر الإقليمية في مرسية في إسبانيا، ومعرضاً لأعمال ومخطوطات محيي الدين بن عربي (مجموعة رياض المالح الخاصة) وعرضاً لأعمال "عثمان يحيى" المنشورة، وقد كرم هذا الباحث الذي أمضى أكثر من ثلاثين عاماً في دراسة وتحقيق ونشر أعمال الشيخ الأكبر. واختتمت في نفس المكان الذي افتتحت فيه (القاعة الشامية بالمتحف الوطني) بطاولة مستديرة تحت عنوان: "لقاء الفلسفة والتصوف حول فكر ابن عربي" حضرها د. أحمد برقاوي و د. يوسف سلامة وسعاد وحيدي وترأست الطاولة د. سعاد الحكيم رئيسة قسم الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالجامعة اللبنانية حيث دارت حوارات مع جمهور الندوة..

□□□